التوفيق

بين الدين والفلسفة

عنـــد

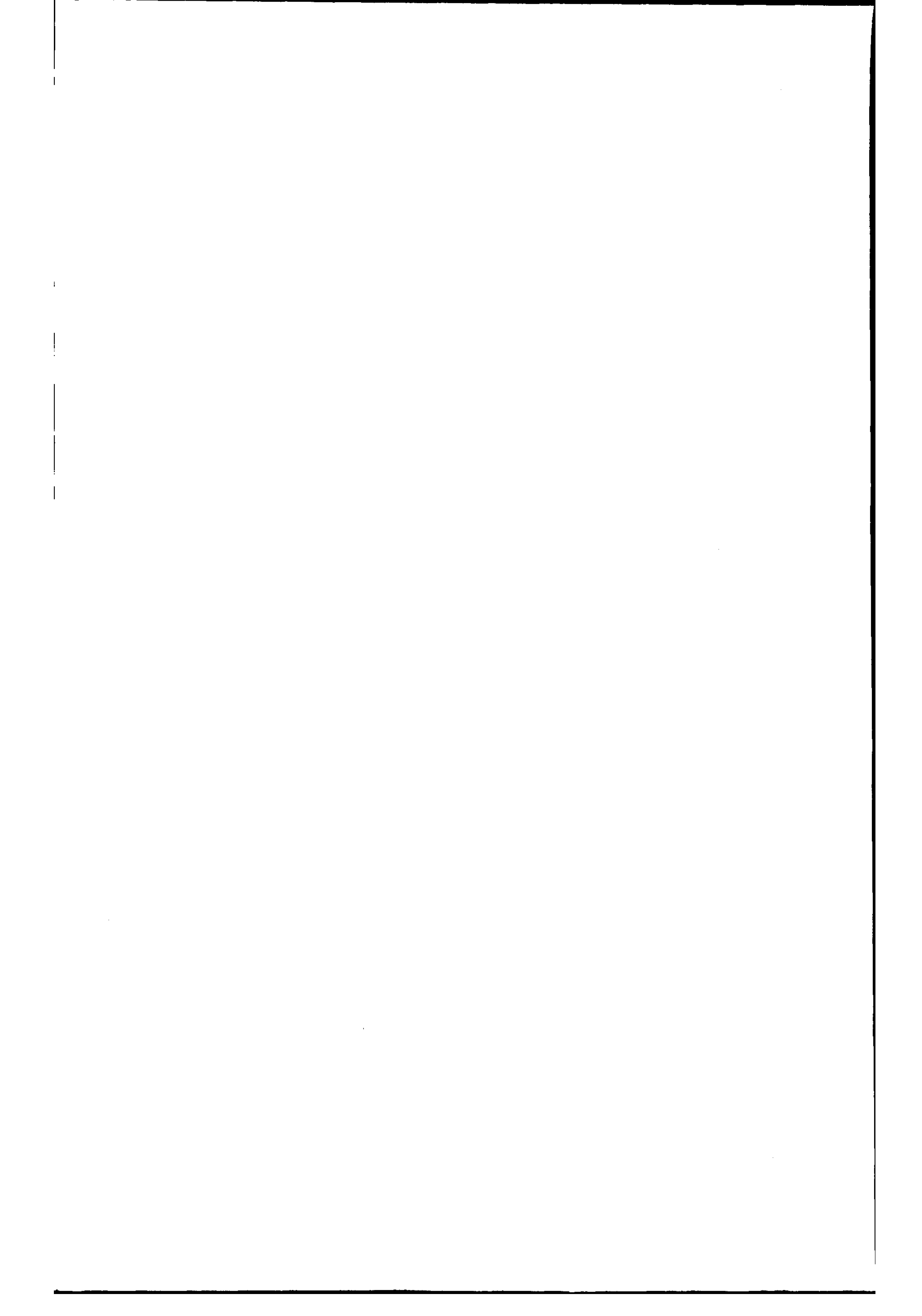
أبى الحسن العامـــــرى

دكتـــــور

محمـــود ســـلامه

مكتبة القـــدس - صنعاء

١٩٩٥





مقدمة

لا شك أن موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة موضوع قديم جديد في آن واحد، لأن الناس هم الناس مهما اختلفت الأزمنه وتعاقبت العصور، يختلفون فيما بينهم من حيث اتساع الأفق أو ضيقه، والانفتاح والانغلاق. وكثيرا ما يتطرف هؤلاء وأولئك، وفي كل الأحوال نجد بين الفريقين من يميل إلى التعقل والفكر الهادىء، فلا هو بالمتشنج المضطرب الأعصاب الذي ترتعد فرائصه أمام كل وافد، ولا هو بالمتهور المندفع إلى الترحيب بكل جديد طريف. ولا يمكن الحكم على هذه الأصناف الثلاثة من الناس بسوء النية أو حسنها إلا من خلال ما يقولون. فالنية مكنونه لا يعلمها إلا من شق عن قلوب الناس، وهذا أمر بعيد المنال، فالحكم إذن ينبغى أن يصدر في حيده من خلال الأعمال والأقوال التي تصدر من أصحابها .

وقد واجهتنا في عصرنا، ما واجهه أسلافنا، نفس المشكلة كأننا نسير على دربهم حذو القذة بالقذة ، ألم نقل إن الناس هم الناس. فعندما أفاق المجتمع الإسلامي على طلقات مدافع نابليون أخذ الناس يفكرون في أمرهم، واختلفوا، هل نأخذ بما أنجزته الحضارة الغربية الحديثة مهما كانت تلك المنجزات حلوها ومرها، أم ننغلق على أنفسنا ونوصد الباب دون هذا الوافد

الجديد؟ أم نأخذ الموقف الوسط، فنستلهم من هذه الحضارة ما يتواءم مع مشاربنا وذاتيتنا، وندع ما يدعو إلى ذويان شخصينا.

لذلك كنت دائما مشدودا إلى هذا النوع من الدراسة، وخاصة فيما يتصل بقصة أسلافنا مع هذه المشكلة التي تتعلق بأن نكون أولا نكون فالعقيدة هى أثمن ما يحرص عليه الإنسان ولذلك يبذلك النفس والمال في سبيل الحفاظ عليها ، والدفاع عنها دون أية محاولة للنيل منها أو المساس بها. غير أنه لكى نكون قادرين على الاضطلاع بهذه المسئولية فإنه من المحتم أن نكون أقوياء. ولا سبيل لنا إلى القوة، إذا ما أغلقنا أعيننا، وصممنا آذاننا أمام كل وافد علينا من خارج بيئتنا. وفي نفس الوقت إذا ما فتحنا الباب على مصراعيه دون أن نفتش ونبحث عما يدخل من هذا الباب فلربما كان السم في العسل، وربما حسبنا اللحم فيمن شحمه ورم، ومن هنا كان علينا أن نستلهم أسلافنا ماذا فعلوا، وماذا كانت مناهجهم في التعامل مع هذه المشكلة. لقد قال رسول الله - ﷺ - «أنتم أعلم بأمور دنياكم» كما رواه البخاري وغيره، ومعنى ذلك أننا ينبغي أن نعمل العقول، ونبذل أقصى طاقاتنا في استكناه الكون، والنظر فيه ساعين من وراء ذلك إلى اقتناص الحكمة أيا كان مصدرها.

ومنذ أن بدأ اكتشاف أحد فلاسفتنا القدماء وهو أبو الحسن العامرى، وعكفت على ما ظهر من فكره خلال كتبه التي بدأت تظهر تباعا منذ بداية النصف الثاني من القرن العشرين، وأنا

مشدود إليه، ربما لأنني وجدت فيه ضالتي التي أنشدها، وهى العثور على منهج أمثل أسترشد به وأنا أنظر إلى موقع المسلمين اليوم من الحضارة الحديثة: خاصة أن عصر العولمة يطرق أبوابنا بعنف، ولن يسمح هذا العصر لأحد إلا أن يكون قويا إذا أراد أن يكون موجودا على الساحة العالمية.

فاخترت الكتابة في موضوع له أهميته لنا وللأجيال القادمة، وهو ماذا عسانا نفعل في الحفاظ على هويتنا والاستمساك بشخصيتنا، وفي نفس الوقت نقف في عالمنا السريع على قدم المساواة مع غيرنا. فماذا كان قول العامرى في التوفيق بين الإسلام والفكر اليوناني الوافد. ومن هنا تناولت القضية تناولا موضوعيا. معتمدا على النصوص وتحليلها، ومقارنتها ببعضها البعض لاستخلاص النتائج استخلاصا سليما لا موضع فيه لعاطفة من حيث تقويم محاولة العامرى للتوفيق بين الدين والفلسفة.

ومن هنا جاءت هذه الدراسة في تمهيد وخمسة فصول تناول التمهيد عرضا شبه تاريخي لمحاولة التوفيق هذه منذ فلاسفة اليونان حتى آخر فلاسفة الإسلام وهو ابن رشد.

وجاء الفصل الأول ليتحدث عن صاحب المحاولة وهو أبو الحسن العامري وقد فضلت البدء بالحديث عن كتبه، قبل الحديث عن حياته، وربما كان هذا قلبا للأوضاع، إذ الوضع الطبيعي أن نعرف الإنسان أولا ثم نلتفت إلي عمله، غير أن عمل الإنسان هو

الإنسان ذاته إذ لا يبقى من الإنسان - إذ حذفنا عمله - إلا اللحم والعظم والدم والعروق، وكتابات المفكر هى روحه وحشاشة نفسه، ومن هنا كان حديثى عن حياته حديثا مشربا بالحديث عن فكره وآثاره أيضا.

أما الفصل الثاني فقد تعامل مع محاولة العامرى التوفيق بين الدين والفلسفة من خلال تصنيفه للعلوم العقلية والعلوم الدينية، وهى محاولة مباشرة إذ يعلن من خلالها رأيه صراحة في نظرته إلى العلوم المؤثلة والعلوم الطريفة.

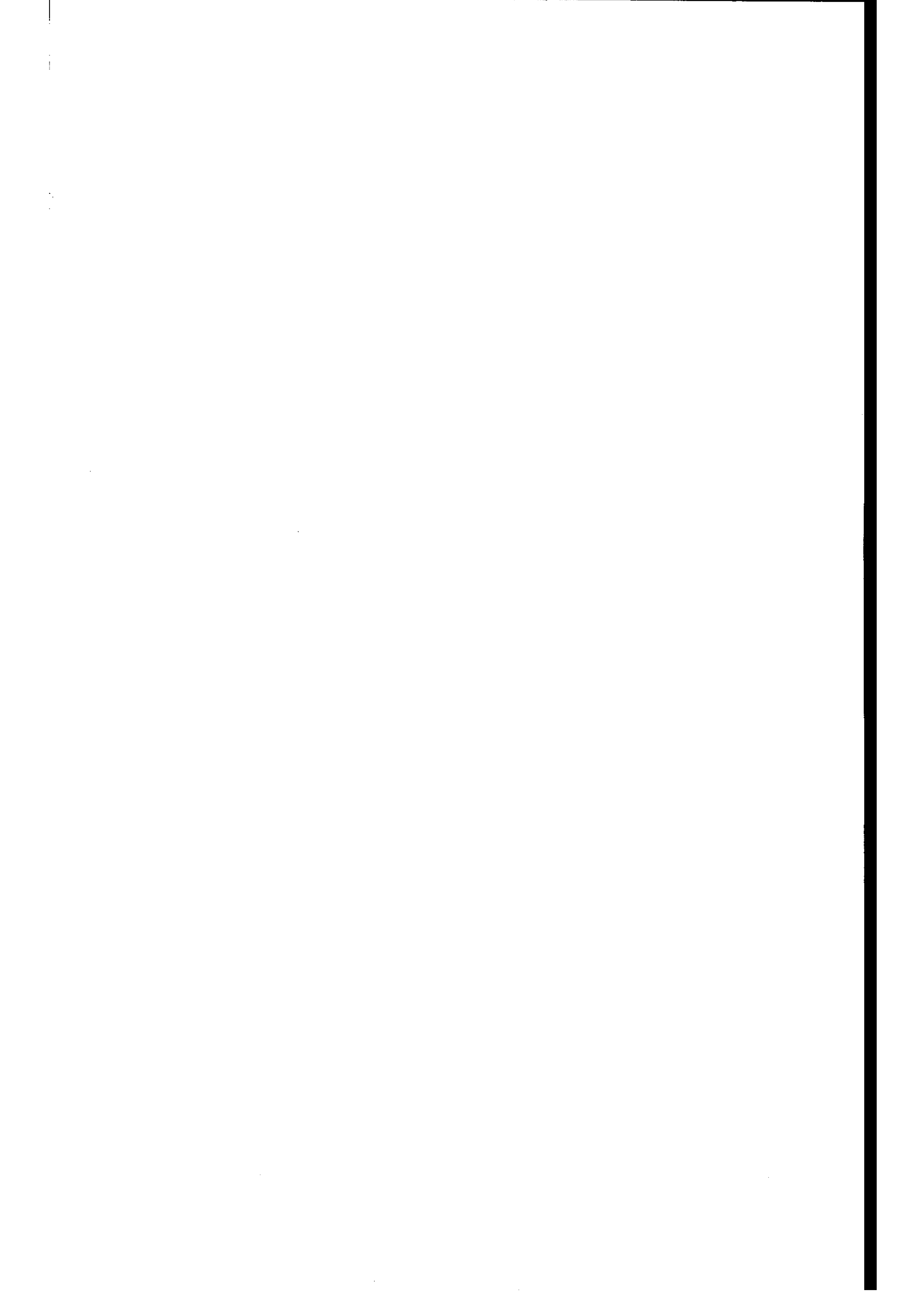
وجاء الفصل الثالث ليتحدث عن أصحاب الفكر الوافد من خلال وجهة نظر العامرى . فمن هؤلاء الناس؟ هل كانوا يقرون بالدين، ويعتقدون بوجود إله خالق حكيم؟ أما كانوا ملاحدة ينكرون وجود الصانع وما هى آراؤهم؟ هل كانت سوية تجاه الإله؟ أم أنها كانت في أجزاء منها سديدة، وأخرى غير ذلك؟ وهو منهج أتبعه العامرى في شيء من الصراحة مثل سابقه، بل فيه من النظرة المحايدة التي تقول إن هذا صحيح، وذاك غير صحيح.

ويتناول الفصل الرابع رأى العامرى في خلق الكون، وهو يحاول أن يجعل الفكر اليوناني على وفاق مع حقائق الدين في هذه القضية، خاصة أن الأصول الإسلامية لم تتحدث عن هذا الموضوع بشيء من التفصيل، سوى تقرير أن العالم خلقه الله بعد أن لم يكن . لكن كيف خلق؟ ليس هناك تفاصيل عن عملية

الخلقن هنا كان الفكر الفلسفي القديم محاولة لملء هذه الفجوة لا أقول إن ذلك كان على صواب كامل، بل ما نقوله مع العامرى إنها محاولة اجتهادية من العقل البشرى قابلة للصواب والخطأ.

ويجىء الفصل الخامس ليتحدث فيه العامرى عن التوفيق بين الدين والفلسفة - في مجال النفس الإنسانية، وليس هناك ما يتعارض مع حقائق الإسلام فيما ذكره فلاسفة اليونان اللهم إلا في مصير النفس والثواب والعقاب، وقد انحاز العامرى الى جانب العقيدة الإسلامية في هذا الموضوع، وهذا شىء طبيعى بالنسبة لفيلسوف مسلم، خاصة أن هذه قضايا غيبية لا يمكن التعامل معها بالعقل المجرد.

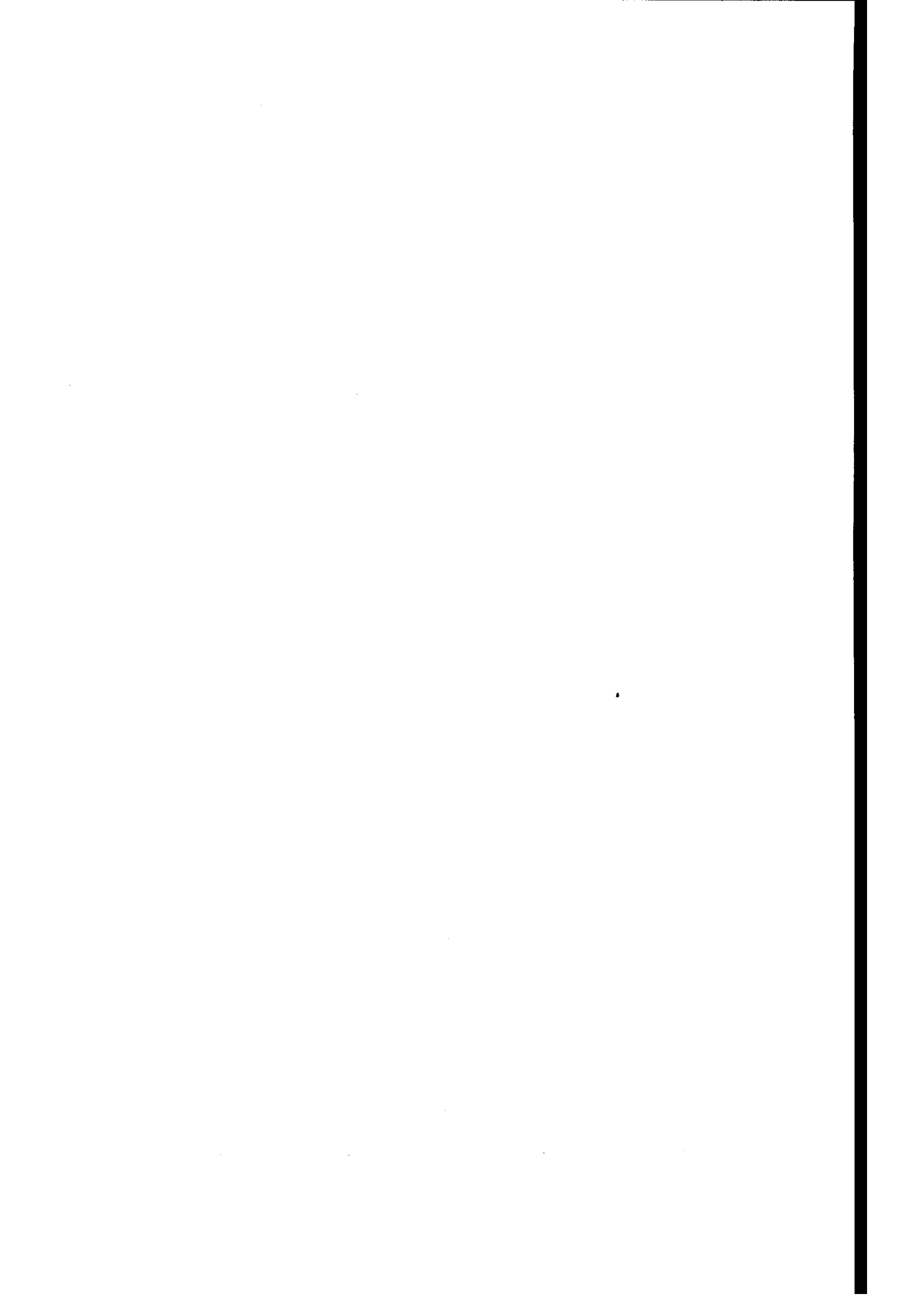
وأخيرا كانت هذه محاولة مع العامرى في محاولته . وأرجو أن تكون قد وقفت في مسعاها، والله أسأل أن يكون هذا العمل خالصا لوجهه إنه نعم المولى ونعم النصير.





تمهيد

بين الدين والفلسفة



تمهيد
بين الدين والفلسفة

لسنا هنا بصدد التأريخ لحركة التوفيق بين الفلسفة وحقائق الدين الإسلامي بوجه عام، وبناء على ذلك، فالمقام ليس مقام تقويم هذه الحركة في عمومها، لبيان ما إذا كانت حركة ناجحة أو فاشلة، لأن الفشل أو النجاح في مثل هذه الموضوعات لا يمكن تحديدهما التحديد الدقيق، ولا يمكن الوصول إلى رأى قاطع حول حقيقة النجاح أو الفشل حيال مثل هذه الحركات.

إن السبب فيما نقول أن طرفى المحاولة الدين والفلسفة طرفان غير متعادلين، لأن أحدهما يفترض فيه أنه وحى إلهى، وثانيهما مجهود بشرى حاول العقل من خلاله استكناه أسرار الوجود. والعقل البشري حينئذ لا يعيش في فراغ مطلق، بل إنه محكوم بما يحيط به من أوضاع بيئية تتصل بالسياسة أو الاجتماع أو الاقتصاد أو طبيعة العصر من الوجهة التاريخية، والتاريخ في تطوره له خصائصه التي يختلف، طبقا لها من عصر إلى عصر. فإذا أضفنا إلى ذلك أن المحاولة في ذاتها ليست هى الأخرى سوى جهد بشرى من شأنه أن يختلف من إنسان إلى إنسان، أدركنا ما سبق أن افترضناه من أنه لا يمكن بأي حال الحكم على المحاولة في ذاتها بأنها ناجحة أو فاشلة، وكل ما يمكن قوله في هذا الصدد هو أن هذا الفيلسوف أو ذاك له محاولة ملخصها

هو كذا، وأن ذاك الفيلسوف أيضا له محاولة مقتضاها هو كيت.

فالفلسفة ليست في حقيقتها محاولة واحدة بل هى محاولات قام بها فلاسفة كثيرون، لكل منهم رؤيته، ولكل منهم مذهبه الذي يكون عرضة للنقد أو للنقض. وهكذا ستظل الفلسفة في حركة حيوية تطورية أو ارتدادية أو دائرية، المهم أنها ستظل هكذا ما دام هناك إنسان على ظهر هذه الأرض يحاول بذل جهده في سبيل الفهم لما حوله ولمن حوله ، وقصارى ما يمكن أن يدلى به هو التعبير عن وجهة نظره، وسيظل الوضع كما هو يأتي بعده من يقول إن هذا الفيلسوف قد أجاد في كذا، أو أخفق في كيت.

ولم تكن محاولات الفلاسفة المسلمين هى أولى المحاولات، ولن تكون كذلك هى أخرى المحاولات للتوفيق بين الدين والفلسفة، أو بين الدين ومغامرات العقل البشرى في الوجود. بل حتى إن الفلاسفة الذين حاولوا أو يحاولون فهم الوجود في استقلال عن الدين، أى دين، ليسوا بعيدين عن هذه المحاولة، غاية ما هناك أن محاولاتهم هذه تنطبع بطابع السلبية تجاه الدين، وهذا الطابع السلبي هو في الواقع موقف فلسفي من الدين، كأنهم يرون أن الدين ليس له شأن بحياة الإنسان وفكره، ومن ثم فإن واجب الإنسان أن يبحث له عن ل لمشكلات الوجود مستقلا عن الدين.

إزاء ما سبق، فإن من يريد تقويم محاولة الفلاسفة المسلمين في التوفيق بين حقائق الإسلام والفلسفة اليونانية، فإن عليه أولا أن يتجنب الأحكام العامة، فيسلك فلاسفة الإسلام جميعا في

سلك واحد، متناسيا أنه كان لكل واحد من هؤلاء الفلاسفة موقفه الخاص ودوافعه الخاصة، وظروفه الخاصة المحيطة به، والتي قد تختلف عن ظروف غيره، ومن ثم كان من المحتم أن تأتى نتائج محاولته مختلفة كذلك عن النتائج التي وصل اليها غيره من زملائه. كما أن الفلسفة نفسها لم ولن يستقر الرأى حولها، ولم ولن تقال الكلمة الأخيرة فيها بل إن موضوع الفلسفة ذاته، لم يكن محل اتفاق بين الفلاسفة، مما دفع البعض إلى القول "بأن الفلسفة علم لم يتحدد موضوعه بعد، بدليل أن الفلاسفة أنفسهم ما زالوا بموضوعهم منقسمين حوله"[1].

على أن هناك حقيقة ينبغي التنبه لها، وهى أن "ليس ثمة حد فاصل يسمح لنا بأن نعزل آراء الفلاسفة وأفكارهم ومذاهبهم عن جوهم الروحي وبيئتهم الأخلاقية ووسطهم الاجتماعي ... فليس ثمة حدود حاسمة تفصل الفلسفة عن العلم، أو الفن، أو الدين، أو الأخلاق، أو السياسة، بل هناك تداخل مستمر بين كل تلك الجوانب المختلفة من النشاط الحضاري"[2].

كما ينبغي ان نلفت الأنظار إلى أن محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة، ترجع في أحد أسبابها، إلى اتجاه الفلاسفة أنفسهم نحو إعادة النظر في آرائهم من الوجهة المعرفية، فنظرية

---

١ ـ إبراهيم زكريا، مشكلة الفلسفة، القاهرة، مكتبة مصر، د. ت، ص ٦٢ .

٢ ـ المرجع السابق، ص ١٨١ .

المعرفة عند أى فيلسوف، ليست في الواقع سوى موقف نقدى للنشاط العقلي الإنساني إزاء موضوعات الفلسفة. وإزاء هذا الموقف نجم أمثال هذه التساؤلات: هل يمكن للعقل الإنساني أن يستقل بإدراك الحقائق خارج الذات الإنسانية، لاسيما تلك الحقائق الكبرى المنتمية إلى عالم الميتافيزيقا؟ بل حتى في محاولة إدراك عالم الطبيعة وعالم الإنسان كانت الأسئلة المطروحة حول حقائق هذين العالمين تحتل مكانة ممتازة ضمن البحث في نظرية المعرفة عند مختلف الفلاسفة. واذا كانت بعض الإجابات على هذا التساؤل بالنفى المطلق أو النفى النسبى، كان السؤال: هل هناك مصادر أو وسائل أخرى للمعرفة خارج العقل؟ ومن ثم فإن للانسان أن يركن إلى مصادر أخرى، ومن بينها بطبيعة الحال ما يقع خارج التجربة الإنسانية كالوحى الإلهى مثلا؟ . ومن هنا كان البحث يدور حول علاقة هذا المصدر بالعقل الإنساني وأيهما أوثق في هذا السبيل.

والذي يزيد الأمر إلحاحا هو أننا كثيرا ما نعثر على فلاسفة كبار هم في الأصل رجال دين، أو علماء دين، أو نجد كثيرا من رجال الدين أو علماء الدين هم في الأصل فلاسفة.

الأكثر من ذلك أن التتبع التاريخي والفكري لتراث اليونان أنفسهم يكشف عن حقيقة لا يمكن إغفالها. وهى أن الفلسفة اليونانية ذاتها. لم تكن مجرد نشاط عقلي خالص إزاء الموضوعات التي كانت محل البحث ، بل العكس من ذلك، فإننا

يمكن أن نلمس بوضوح أن هذا النشاط العقلي اليوناني الذي ما زال العالم كله يقف منه موقف الإعجاب، كان في أرومته نتيجة لمحاولة أو محاولات سابقة للتوفيق بين النشاط العقلي الإنساني، وحقائق دينية سماوية أو وضعية أخرى سابقة، إذ نجد "بين الفيثاغوريين، عند بارمتيديس وغيره، نظرة تكاد تكون دينية للحياة التأملية ... ونجد أيضا أن كل ما يمكن أن ندعوها المواقف العلمية، و (الفلسفية) تميل إلى الدخول في صرا ع مع العقيدة الأسطورية التقليدية"[1]. بل إن هذا الصرا ع، ما لبث أن تحول إلى وفاق ، في كثير من الجوانب، بين العقل والدين،" فعلى الرغم من أن كل فلاسفة اليونان، تقريبا، قد آمنوا بقدرة العقل، فكانوا يعالجون كثيرا من المشكلات اللاهوتية بالأدلة المنطقية والبراهين العقلية، فضلا عن أنهم لم يضعوا أمام العقل أى حد في الحكم على صفات الآلهة وأعمالهم وعلاقاتهم بالناس، إلا أننا نلاحظ مع ذلك، أن أفلاطون وأرسطو قد أخذا بالمعتقد التقليدي الذي كان ينسب الألوهية إلى السماء والكواكب، كما أنهما حاولا أن يلتمسا في الكثير من الأساطير الدينية بعض آثار التفكير الفلسفي، وكأنما هما قد أخذا على عاتقهما أن يوفقا بين الفلسفة والديانة الشعبية، ولم يلبث الرواقيون أن فطنوا إلى ما

---

١ ـوورنر، ريكس: فلاسفة الإغريق، ترجمة عبد الحميد سليم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، ص ٥٧ .

وراء الأساطير والخرفات والطقوس الدينية من معان رمزية، فحاولوا أن يفسروا الديانة الشعبية تفسيرا فلسفيا، وذهبوا إلى أن سائر المعتقدات الدينية والطقوس الشعبية، إن هى إلا صور متنوعة لحقيقة واحدة، ما دام من شأن العقل الكلي أن يتجلى على أشكال عديدة مختلفة بحسب اختلاف عقول الناس"[١].

ولم تكن محاولة أفلوطين (٢٠٤ أو ٢٠٥م - ٦٩٠ أو ٢٧٠م) في بنائها الوجودى المعرفى للكون، سوى محاولة توفيق بين ميراثه اليوناني ذلك الميراث الذي انحدر إليه من فلاسفة اليونان منذ فيثاغورس مرورا بسقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقيين والأبيقوريين. أقول بين هذا الميراث وبين ما عرفه من ديانات الشرق القديمة كالمصرية والزرادشيئة والهندية، وديانات الحرانيين، وذلك أثناء رحلته إلى الشرق، مع الحملة التي قام بها الإميراطور الروماني جورديان Gordian (٢٤٤ ب . م.) لغزو بلاد الفرس[٢]. والناظر في مذهبه الفلسفي يجد مهارة في التوفيق بين عناصر تنتمى إلى ثقافات شتى، وديانات ومذاهب فلسفية متنوعة بين صوفية الشرق وتأملية اليونان، بل إن الشرق في ذلك الزمان

---

١ - Boutroux, Emile: Science et religion dans la philosophie contemporaine, Paris, Fiammarion, 174, pp.5-7 .

نقلا عن زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة ، مرجع سابق، ص ١٨٥، ١٨٦.

٢ - وورنر، ريكس، فلاسفة الإغريق، مرجع سابق، ص ٧٦ .

السابق على الفلسفة اليونانية، لم يكن يفرق بين ما هو دين وما هو تفكير فلسفي ويبدو أن (سقراط) قد لا في حتفه وهو يحاول صرف الشباب الأثيني عن الوثنية اليونانية إلى ديانات الشرق التي عرفها من خلال تلاميذ فيثاغورس الذي كان يعمل على نشر الديانة (الأورفية سرا) ذلك الفيلسوف الذي يمكن فهمه إذا نظرنا إليه كمعلم دين وفيلسوف في آن واحد[1] ، فقد كان يؤمن بمذهب تناسخ الأرواح Transmigration [2] الذي اعتنقه أفلاطون فيما بعد[3]، ومن المعروف أن هذا المذهب هو شعار نحلة الهند - كما يقول البيروني -[4].

وهكذا لو ذهبنا نتتبع مذاهب فلاسفة كثيرين قديما وحديثا، فإننا سنجد أن هذه المذاهب في الأغلب إن هى إلا محاولات، للتوفيق بين حقائق دينية سماوية أو وضعية، وأفكار إنسانية عقلية، ولم يتهمها أحد بأنها ذات نزعات انتقائية تأخذ من كل فن بطرف كما يقال سعيا إلى الانتقاص من شأنها أو الحط من قدرها. بغية الوصول إلى نتيجة مؤداها أن هذه المحاولات ليست تدل على الأصالة كما يحاول بعض الباحثين وصم الفلسفة

---

١ - المرجع السابق، ص ٢ .

٢ - المرجع السابق، ص ٣ .

٣ - أفلاطون: الجمهورية، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، الكتاب العاشر، ارسطو - (إربن أرمينوس) ص٥٥٦ ومابعدها.

٤ - البيروني: تحقيق ، ما للهند من مقوله ، ص ٩٥ .

الإسلامية بهذه الوصمة[1].

فالفلسفة على وجه العموم "كما لاحظ المؤرخ الفرنسي اميل بترو قد نشأت في جانب منها عن الدين"([2]) ومن هنا فإن الباحث ينبغي أن ينظر إلى المحاولات التي قام بها فلاسفة الإسلام في التوفيق بين الدين والفلسفة على أنها محاولات طبيعية جدا، ولا تدل على قصور لدى هؤلاء الفلاسفة، "حقا إن ما يميز الفلسفة عن الدين ـ كما يقال عادة ـ هو استنادها إلى سلطة العقل وحده، ولكن من المؤكد أن إيمان الفيلسوف الديني كثيرا ما يتسلل إلى صميم تفكيره العقلي فلا يجد مؤرخ الفلسفة بدا من أن يعترف بأن الفيلسوف قد صدر في جانب من تفكيره عن أنوار الوحي، وما دام إن هو إلا إنسان، فليس بدعا أن نراه يدخل في صميم مذهبه العقلي عناصر كثيرة يرتد بعضها إلى الدين، وبعضها الآخر إلى العاطفة، هذا إلى أننا لو عدنا إلى تلك المشكلة الكبرى التي طالما أثارت الكثير من الخصومات حول علاقة الإيمان الديني بالتفكير العقلي، لوجدنا أن ما كان يعد في عصر ما من العصور مجرد عقيدة دينية لم يلبث أن استحال في عصر آخر إلى مذهب فلسفي والعكس صحيح أيضا، فقد كان

١ ـ انظر، ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة، محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م ، ص ٣٢ ـ ٣٤ .

٢ ـ إبراهيم، زكريا: مشكلة الفلسفة، مرجع سابق، ص ١٨١ .

ديكارت (١٥٩٦م - ١٦٦٥٠م) يعد لا مادية النفس بمثابة حقيقة فلسفية تقبل البرهنة ، بينما نجد أن لوك (١٦٣٢م - ١٧٠٤م) لا يرى في هذه القضية سوى مجرد فكرة دينية، ولكننا نجدها تستحيل على يد فيلسوف مثل اسبينوزا (١٦٣٢م - ١٦٧٧م) إلى مذهب فلسفي يقوم على أسس ميتافيزيقية ديكارتية[١].

وإذا كان سياقنا هنا لا يتسع للسرد التاريخي بشأن اتصال المسلمين بالثقافات الوافدة من خارج الإسلام، أو بالأخرى هذه الثقافات التي اتخذت موطنا لها تلك البلاد التي فتحها المسلمون، منذ ما قبل ظهور الإسلام، فإنه ينبغي لنا أن نحصر جهودنا هنا في المحاولات التي بذلها فلاسفة الإسلام في التوفيق بين هذه الثقافات، وبين ما جاء به دينهم من حقائق قد تتشابه أو تختلف مع عناصر هذه الثقافات الأجنبية التي كان عليهم أن يواجهوها، ويتعاملوا معها، إن بالرفض أو بالقبول، أو بالمواءمة بينها وبين حقائق دينهم إن أمكن لهم أن يوائموا بين الجانبين. ومما لا شك فيه أن هؤلاء الفلاسفة المسلمين قد مارسوا هذه الاحتمالات من قبول ورفض ومواءمة أو توفيق.

حقا إن الموضوع الرئيس في هذا البحث هو دراسة جهود أبي الحسن العامرى ت (٣٨١هـ / ٩٩١م) (٣٧٠هـ/٩٨٠م - ٤٢٢٨هـ / ١٠٣٧م) في محاولة التوفيق هذه ، وكان المتوقع أن

---

١ ـ المرجع السابق، نفس الصفحة.

يحصر البحث نفسه في نطاق هذا الهدف، ومع ذلك فإنه من الأوفق القاء الضوء على تاريخ هذه الظاهرة العامة بين فلاسفة الإسلام قبل هذا الفيلسوف أو بعده ولو على سبيل الإيجاز.

إن محاولات التوفيق التي ظهرت في المحيط الإسلامي قد بدأت منذ عهد مبكر من ظهور الإسلام، غير أن التوفيق في هذه المرحلة المبكرة لا يعني بالضرورة بيان اتفاق العقيدة الإسلامية مع الفكر الوافد من خارج الإسلام، بل إنه يعني بالأحرى الصراع الذي ينتهى غالبا بالاقتناع من جانب الجمهور بأحد الجانبين. والتوفيق بهذا المعنى لا يعنى أكثر من الصدام والوقوف وجها لوجه بين الجانبين، غير أنه من الممكن أن يحمل في جنباته معنى من معانى التوفيق المستتر، وذلك أن المناقشات الكلامية المبكرة بين أصحاب المقالات [1]. وبين حراس العقيدة، كان ينتهى بنتيجة مؤداها أن كلا الفريقين يترك أثرا أو آثارا في صاحبه، ولم تكن هذه الآثار ذات حاصل محدود بل ربما كانت لها آثارها البعيدة ولو في جانب حراس العقيدة.

---

١ - يقصد بأصحاب المقالات هنا تلك الجماعات الصغيرة التي ظهرت في القرن الأول للهجرة، وكانت تنتهى غالبا بالقضاء على زعيمها، أو يدخل اتباعها ضمن مجموعات أخرى تلتف حول شخصية جديدة مثل: الناعطية، والبيانية والمغيرية، والمنصورية، والجهمية وغيرها. انظر، حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، كراتشي، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٨م ، ص ٦١ - ٦٢

وما تبنى المعتزلة للمنهج العقلي ، ولقضية التحسين والتقبيح العقليين إلا أثرا من آثار ذلك الصراع الذي احتدم بين الفكر الوافد والفكر الأصيل.

أجل إن عوامل نشأة علم الكلام قد أخذت من الباحثين قسطا وافرا من الجهد، غير أن القضية التي نبحثها هنا لا تعنى البحث في هذه العوامل، ولا تقرر ما إذا كانت إسلامية أو خارجية، فكل ما يعنينا هنا ما أسفرت عنه المناقشات في البيئة الكلامية من آثار نجمت عن احتكاك المتناقشين، وكشفت عن وجود منهجين في تقرير الأحكام، والحكم عليها بما إذا كان مناطها الشرع، أو مناطها العقل وإذا كان أهل السنة قد أصروا على أن مناط الحكم هو الشرع، فإن خصومهم من المعتزلة قد ذهبوا إلى أن المناط هو العقل أولا ثم الشرع ثانيا. وما ذاك إلا لأنهم يذهبون إلى أن ما جاء به الشرع لا يختلف ، بل يتفق مع مقضيات العقل.

وإذا أضفنا إلي ذلك ما ورد من كلامهم في التوحيد الذي هو أحد مبادئهم نجده يقترب من كلام الفلاسفة في ذات الواحد الذي يقف في قمة الوجود، كما هو عند أفلوطين، أو محرك الوجود كما هو عند أرسطوا. فالأشعرى في مقالات الإسلاميين ينقل مذهبهم في ذلك، فيذكر "أن الله تعالى واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وليس بجسم، ولا شبح ، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم ، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض ، ولا

عمق، ولا اجتماع، ولا افتراق، ولا يتحرك، ولا يسكن، ولا يتبعض، وليس بذى أبعاض وأجزاء وأعضاء، وليس بذى جهات، ولا بذي يمين وشمال، وأمام وخلف، وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجرى عليه زمان، ولا يجوز عليه المماسة، ولا العزلة، ولا الحلول في الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على ذواتهم، ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة، ولا ذهاب في الجهات ، وليس بمحدود، ولا والدو مولود، ولا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجرى عليه الآفات، ولا تحل به العاهات وكل ما خطر بالبال، وتصور بالوهم فهو غير مشبه له"[1]. بل إن مفكرى إحدى الفرق الشيعية، وهم الاسماعيليون، يذهبون إلى أبعد من ذلك في صفات الله عزوجل، فينحازون إلى جانب الفلسفة، ضاربين عرض الحائط بالنصوص الواردة في القرآن والسنة عن صفاته تعالى، أو مؤولين لها على أحسن تقدير فهم يقولون: "إنا لا نقول هو موجود ولا موجود، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز..." وكذلك في جميع الصفات فإن الإثبات الحقيقي يقتضى شركة بينه وبين سائر الموجودات"[2]. وهم لا يعتبرون هذا تعطيلا لأن "التعطيل الصريح

---

١ ـ الأشعري، أبو الحسن: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية د. ت. جـ ١، ص ٢٣٥ .

٢ ـ الشهرستاني: الملل والنحل، القاهرة، ١٣١٧هـ، جـ٢، ص ٢٩ .

إنما يكون بأن يتوجه حرف النفى (لا) نحو الهوية قصدا، كأن يقال: لاهو - ولا إله، وليس هذا ما تقول به الإسماعيلية"[1]. وهذا "التوحيد" الذي يخالف صريح القرآن وإجماع المسلمين هو ما تقول به الأفلاطونية المحدثة في كتاب (الخير المحصن) تماما[2].

إننا هنا لسنا بصدد الحكم على هذه المحاولة أو تلك بالنجاح أو الفشل، بالحق أو بالباطل، وإنما نحن هنا مجرد راصدين لتاريخ هذه المحاولات التي بذل فيها أصحابها جهدا غير قليل، سواء أكان هذا الجهد مخلصا أو غير مخلص. فرأينا هنا - إن كان لنا أن نبديه - هو أن حقائق الإسلام لا يمكن بأية حال من الأحوال أن تتصادم مع قضايا العقل بشرط وضع القواعد الضابطة لهذا العقل، ووضع حدود لما ينبغي أن نستفتيه فيه. وقد سبق في مجال الفكر الإسلامي أن تعرض العقل للنقد - كما هو عند الغزالي - بالرغم من أنه يقول عن هذا العقل إنه "ميزان الله في الأرض"[3] وكذلك ذهب ابن خلدون إلى مثل ما ذهب إليه الغزالي فقرر أنه وإن كان العقل ميزان الله في الأرض فإنه لا ينبغي أن يكون ميزان عالم الأمر، فينصح المسلم بأن يتهم إدركه ومدركاته قائلا: "واتبع ما أمرك به الشارع به، من اعتقادك

---

١ - الكرماني، أحمد حميد الدين - الرياض، بيروت، ١٩٦٠، ص ٢٠ .

٢ - البهى ، محمد : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، القاهرة ، ١٩٤٨م، جـ١، ص ٢٩٨ .

٣ - الغزالى: المنقذ من الضلال، القاهرة ، مكتبة الجندي، د. ت ص ١٥ .

وعملك فهو أحرص على سعادتك، وأعلم بما ينفعك، لأنه من طور فوق إدراكك ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك ، وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينيه لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال[1].

لم تتوقف محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة عند محاولات المتكلمين، بل إن المحاولة الحقيقية قد بدأت عند الفلاسفة المسلمين، وذلك منذ وقت مبكر. وبالضبط منذ أخريات القرن الثاني الهجرى واستمرت طيلة القرون التالية. وذلك على يدى فلاسفة كثيرين، وقد اختلفت هذه المحاولا بين فيلسوف وآخر طبقا للدوافع التي حفزته إلى هذه المحاولة، وطبقا لظروفه السياسية والاجتماعية، وحتى الظروف الفلسفية العلمية ذاتها.

بل إن المحاولات لدى الفيلسوف الواحد ربما اختلفت في ذاتها بين موضوع وآخر طبقا لظروف كل موضوع ومدى اتصال هذا الموضوع أو ذلك ، بالهدف الرئيسي للفيلسوف صاحب المحاولة.

ولقد كانت أولى المحاولات الفلسفية الجادة والمباشرة في نفس الوقت، لفهم حقائق الدين فهما حقيقيا، وفهم الفلسفة فهما حقيقيا كذلك، والتنبه إلى أوجه الشبه وأوجه الخلاف بين الجانبين، وتفحص مكامن الالتقاء ومكامن الافتراق بينهما هو ما

---

١ ـ ابن خلدون: المقدمة، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٦، ص ٢٩١ .

قام به أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي (حوالي ١٨٥م / ٨٠١م - ٢٦٠هـ / ٨٧٣م) الذي نظر إلى المشكلة نظرة فلسفية كلية تستوعب شتى الاتجاهات والتيارات المعاصرة له، أو السابقة عليه ، تلك التي شملت مجتمع العلم والبحث في المحيط الإسلامي، وموقف كل تيار من الثقافة الوافدة، مابين معارض معارضة مشوبة بالحرص على ما هو إسلامي، حياطة للعقيدة في نفوس المسلمين، وبين مغرق في الانفتاح على هذه الثقافة الوافدة معليا من شأنها على حساب حقائق الوحى الشرعى، وبين ملحد ينكر كل حقائق الوحى والنبوة والشريعة، وبين دنيوى مصلحى يتطلع إلى المناصب الدنيوية والعرض الزائل، وإن لبس مسوح الدين والشرع.

وقف الكندى بين هذه التيارات موقف الفيلسوف المسلم المخلص، لا أقول المخلص للفلسفة أو المخلص للدين، بل المخلص للحق، وما من شك في أنه رأى الحق في دينه فأخلص له، وفي نفس الوقت رأى أن في الفلسفة من الحق ما يساعد الدين على كشف ما به من حق. "ولعمرى إن قول الصادق محمد صلوات الله عليه، وما أدى عن الله جل وعز، لموجود جميعا بالمقاييس العقلية، التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل، واتحد بصورة الجهل من جميع الناس"(١).

---

١ - الكندى: رسالة الكندى إلى أحمد بن المعتصم (ضمن رسائل الكندى الفلسفية) تحقيق محمد عبد الهادى أبو ريدة، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م. ص ٢٤٤ .

وكأن الكندى يشترط على من يقوم بمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة أن تتوافر فيه شروط مهمة، وهى، من وجهة الدين ، أن يكون أولا مؤمنا برسالة محمد صلى الله عليه وسلم، ملما بحقائق اللغة التي جاءت بها هذه الرسالة، ومواضع الحقيقة ومواضع المجاز، وإذا لم تتوافر فيه هذه الأمور "فظاهر الضعف في تمييزه، إذ يبطل ما يثبته، وهو لا يشعر بما أتى من ذلك، أو يكو ممن جهل العلة (أو الغاية أو اللغة[1]) التي أتى بها الرسول ، صلوات الله عليه، ولم يعرف اشتباه الأسماء فيها والتصريف والاشتقاقات اللواتى ، وإن كانت كثيرة في اللغة العربية، فإنها عامة لكل لغة"[2].

وهنا تبرز أهمية إحاطة الفيلسوف الحق بحقائق الطرفين الذين يريد التوفيق بينهما. طرف الدين، وطرف الفلسفة، وقد أجاد الكندى فهم النظرية الفلسفية التي انحدرت إلى البيئة الإسلامية من الثقافة اليونانية التي تحدثت عن عالم الأفلاك وما يقع منها تحت الحركة الدائرية الكاملة الدائة إلى ميعاد ما، وما يقع منها تحت الحركة المستقيمة التي لها ضد، كما هو الشأن في عالم الكون والفساد.

---

١ ـ يرجح المحقق أن تكون هاتان الكلمتان هما الأنسب للسياق بدل كلمة (العلة) المرجع السابق، ص ١٤٥ .

٢ ـ المرجع السابق، ص ١٤٥ .

ومن هنا أمكن للكندي أن يفسر قوله تعالى [والنجم والشجر يسجدان][1]. فيحدد معنى السجود من الوجهة اللغوية تحديد الخبير بأسرار اللغة العربية، مستعرضا النصوص الشعرية العربية التي ورد فيها لفظ (السجود) فهو في اللغة للإنسان يقال على وضع الجبهة في الصلاة على الأرض، وإلزام باطن الكفين والركبتين الأرض. أما في غير الإنسان، فإن السجود معناه الطاعة، ويستشهد على ذلك بقول النابغة:

سجود له غسان يرجون نفعه * وتُرْك ورهط الأعجمين وكاهل

واذا كان السجود في هذه الحال هو الطاعة، فالطاعة أنوا ع فإما أنها تعنى التغير من النقص إلى التمام ، كما يقال في النبت إذا زكى : إنه أطاع، قال الشاعر: (أطاع لها بالروضة البقل)، وقول الشاعر: "أطاع له نوء السماك وأنْجما) كما تقال الطاعة في اللغة العربية على انتهاء المأمور إلى أمر الأمر.. والانتها إلى أمر الآمر إنما يكون بالاختيار والاختيار إنما يكون لذى الأنفس التامة أى النطقية[2].

وينتقل الكندى إلى تفسير السجود بالنسبة (للجرم الأقصلى) فيذهب إلى أن السجود في الصلاة لا يتفق معه، فليس له الآلة التي يكون بها السجود للصلاة، كما أن لاسجود بمعنى الطاعة

---

١ ـ الرحمن: ٦ .

٢ ـ المرجع السابق، ص ١٤٥، ١٤٦ .

في معناها الانتقال من النقص إلى التمام لا يتفق معه أيضا، إذ ليس يعرض له الاستحالة ولا الكون فلم يبق له إلا السجود بمعنى الانتهاء إلى أمر الآمر جل ثناؤه ، ومن هنا كان الجرم الأقصى حى مميز، ومطيع طاعة اختيارية بل إن حياته هى علة لحياة الأجرام الأدنى منه، والفرق بين حياة الجرم الأقصى وحياة الأجرام الأدنى، أن الأول حياته بالشخص، وغيره حياتها بالنوع ضرورة ألا يشبه المعلول علته في المساواة، ومن ثم كان الجرم الأقصى حيا بحركة ، أما علته فحى بلا جرم ولا حركة[1].

ويختم الكندى هذه الرسالة بالمقارنة بين الإنسان والعالم ، فيقول: "ولذلك ما سمى ذوو التمييز من حكماء القدماء من غير أهل لساننا، الإنسان عالما صغيرا؛ إذ فيه جميع القوى التى هى موجودة في الكل، أعنى النماء والحيوانية والنطقية ، وفيه الأرضية، كالعظام وما أشبهها، والمائية كالرطوبة التي فيه، وكالأوردة، وكالنقاع من الأوردة والمعدة والمثانة وما أشبه ذلك، وكالمعادن المبنية، والصمغة كالمخ والعصب وكالهواء، جو باطنة وجميع جوفه، وكالنار حرارته الغريزية، وكالنبات شعره، وكالحيوانات المتولدة فيه الحشرات المتولدة في باطنه وظاهره، وكالأحداث التي تحدث دون فلك القمر، من مطر ودوى، وريح وخسف وقذف ، وزلزلة، وغير ذلك، فإن لكل واحد من هذه فيه شيئاً. فمن الذين ينكر من أن تكون القدرة الحق التامة مثلت

١ ـ المرجع السابق، ص ٢ ، ٢ .

الكل مثال حيوان واحد، موجود فيه جميع ما يوجد في الكل، وإنسان واحد توجد فيه جميع هذه ، ولا سيما ليس يخالف ذلك خبر الصادق محمد عليه السلام"[١].

من هنا يتبين للكندى أنه لا تعارض - من وجهة نظره طبعا - بين ما جاء في الوحى النبوى، وما جاء من آراء فلسفية يونانية (أرسطية) عن تصور الكون بما فيه من أجرام عالية، وعوالم كائنة فاسدة.

وليس معنى ذلك أن الكندى قد وضع نصب عينيه ، في محاولته أن يجعل الوحى النبوى ينطق بكل ما جاء من آراء فلسفية، بل كان إذا بدأ له التعارض، لا يلجأ إلى التأويل المتعسف ليجعل الوحى يتفق مع النظرية الفلسفية، بل كان يذهب إلى بيان خطأ النظرية الفلسفية بالحجج والبراهين، إذ قد ثبت له صحة ما جاء به الوحى من الوجهة البرهانية أيضا، حيث لا يصح تأويل يجافي قواعد اللغة العربية ومجارى استخداماتها على ألسنة العرب، كما هو واضح من المنهج الذي شرحه سلفا، في ضرورة الأخذ بأصولها وقواعدها التي نزل بها الوحى المحمدى.

وأوضح مثال على ذلك هو رأيه في بناء الكون أولا، ثم في كونه حادثا أو قديما. في المشكلة الأولى يتفق مع أرسطو كل

---

١ - المرجع السابق، ص ٢٦٠، ٢٦١ .

الاتفاق ، أعنى ما ذهب إليه أرسطو في بناء الكون. ابتداء من عالم الكون والفساد أو ما يقع تحت فلك القمر، إلى الأجرام السماوية وأفلاكها حتى حرم الفلك الأقصى، وقد ذهب إلى هذه الموافقة على النظرية الأرسطية لأنه لم يجد في الوحي الإلهى ما يعارضها أو يتناقض معها. فلا بأس إذن من قبولها، خاصة أنها نظرية تتسم بالإحكام من الوجهة الفلسفية. غير أن أرسطو يذهب إلى أن هذا الكون بكل تفاصيله متناهى الجرم غير متناهى الحركة والوجود. والعالم أو الكون ممكن الوجود، والممكن الوجود في حالة عدم وجوده قابل الأن يتحول من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، ويبنى هذا الموقف على أساس أن الزمان هو وليد الحركة، أو مقياسها، فلا زمان إلا بالحركة والحركة ألية لأن الحركة تغير فلو فرضنا حدوث الحركة لوجب أن نذهب إلى أن هناك حركة قبلها لأن الحركة في ذاتها تغير، ولو فرضنا كذلك حدوث الحركة وكان هناك سكون قبل الحركة، ومن ثم فإن السكون لا بد أن تسبقه حركة وهكذا إلى ما لا نهاية[1].

وهنا لا يوافق الكندى على ما ذهب إليه أرسطو، بل يخالفه، ويظهر تهافت البراهين الأرسطية، وذلك عن طريق برهان رياضى يبدأ بأسس بدهية رياضية، لينتهى إلى قياس الخلف الذي - يبين أن افتراض قدم جرم العالم يوقع في التناقض، ومن ثم يبطل كون جرم العالم قديما، ومن ثم ينتقل إلى تطبيق هذا البرهان

---

١ - أبو ريدة: مقدمة تحقيق رسائل الكندي، مرجع سابق، ص ٦٣ - ٦٩ .

على حدوث الزمان وحدوث الحركة[1].

ومرة أخرى يعمد الكندى إلى التمييز بين المعارف التي يصل إليها الفيلسوف، وبين المعارف التي يحصلها النبي. ويبدو أن الكندى يرد بهذا - في زمنه - على نظرية البراهمة الذين كانوا يقولون بعدم الحاجة إلى النبوة، وأن العقل كاف في أن يكون مصدرا للمعارف[2].

يذهب الكندى إلى أن علوم الفلاسفة والعلوم البشرية العادية، إنما تأتي ثمرة لتكلف البحث والحيلة والقصد إلى المعرفة والاعتداد بالرياضيات والمنطق في زمان طويل طبقا للمنهج العلمي والفلسفي؛ أما علوم الأنبيا - وهى تشمل ما تشمل علوم الفلسفة من حقائق ظاهرة وخفية - فهى غير محتاجة إلى شيء مما تقدم ، لأنها تكون من طريق فعل إلهي في نفوس الأنبياء ، وهذا الفعل يطهرها وينيرها ويهيئها للعلوم الإلهامية بإرادة الله، وهذه في نظر الكندى - خاصة عجيبة تعلوا على الطبيعة، وهى تميز بين الأنبياء وبين غيرهم، وتؤثر في الناس، فيخضعون للأنبياء وينقادون إليهم ، كأنما قد انعقدت الفطر الإنسانية على

١ - المرجع السابق، ص ٧٠ - ٧٢ .
ولاندري من أي مصدر استقى ديبور ما ذهب إليه من أن الكندي يقول بأن (الحركة لا نهاية لها) انظر، ديبور تاريخ الفلسفة في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٢٤ .
٢ - ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مرجع سابق، ص ١١٧، ١١٨ .

تصديق الأنبياء وقبول علومهم"[١].

وقد ترسم خطا الكندى تلميذه (أو زيد البلخى[٢]) (٢٣٦هـ/٨٤٧م - ٣٢٢هـ/٩٢٣م) وللأسف لم يبق لنا من إنتاجه العلمي سوى عناوين كتبه من خلال كتب التراجم، وبعض الشذرات من هذه الكتب من خلال ما كتبه تلاميذه ومعاصروه.

ويبدو أنه قد حصلت له أزمة روحية مثلما حدث للإمام الغزالي أثناء دراسته لعلم الكلام وذلك بهدف التوحيد بين الفلسفة والشريعة ، وبالرغم من ذلك فقد خرج من هذه الأزمة واثقا فيما حصله من علوم، حتى قال عنه أبو حيان التوحيدى "ما رؤى في الناس من جمع بين الحكمة والشريعة سواه، وإن القول فيه لكثير"[٣] يقول البلخي: "الشريعة الفلسفة الكبرى، ولا يكون

---

١ - أبو ريدة: مقدمة تحقيق رسائل الكندي، مرجع سابق، ص ٥٥ ، ٥٦ وانظر أيضا: الكندي: رسالة في كمية كتب أرسطوطا ليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة (ضمن مجموعة رسائل الكندى) تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مرجع سابق، ص ٣٧٢ - ٣٧٦ .

٢ - ولد في قرية (شابستيان) من أعمال بلخ، وكان والده معلما للصبيان ، ورحل إلى بغداد حيث تتلمذ على الكندي، وقد أتقن الفلسفة والتنجيم والهيئة والطب، وعلم الكلام ، وكان في الأدب والبلاغة بمنزلة الجاحظ وألف عدة كتب في هذه الموضوعات.

٣ - التوحيدى: تقريظ الجاحظ نقلا عن الوافي بالوفيات ، جـ ٦، ص ٣٧٨، وقد نقلنا بدورنا هذا عن سحبان خليفات ، مقدمة تحقيق رسائل أبي الحسن العامري، عمان، ١٩٨٨، ص ١٦٣، ١٦٤ .

الرجل متفلسفا، حتى يكون متعبدا مواظبا على أداء الشرع"[1].

وكان حصرنا هنا على التعرض لأبي زيد البخي، بالرغم من أن آثاره قد فقدت، ولم يبق منها إلا ما هو مذكور في كتب لمؤلفين الآخرين، لأن هذا الرجل كان أحد أساتذة العامري المباشرين، وهو بالتالي تلميذ للكندى الذي بدأ محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة بصورة جادة واضحة، ومن هنا فإن محاولة أبي زيد البلخي لا بد أن تكون محاولة لها وزنها ، وإن كانت مادتها العلمية ليست بين أيدينا.

وترينا عناوين كتبه ما كان له من سهم وافر في مجال العلم الذي كان بضاعة نافقه في عصره، فله كتاب (أقسام العلوم) و (شرائع الأديان) و (القرابين والذبائح) و (البحث عن كيفية التأويلات) و (الإبانة عن كمال الديانة) و (الرد على عبدة الأصنام) و (عصمة الأنبياء) و (الإبانة عن علل الديانة).

ومن خلال حديثه عن نفسه، كما ينقله أصحاب كتب التراجم، نتبين أنه كان ذا موقف سنى[2]. معتدل متمسك بحقائق دينه،

---

٤ ـ الشهرزورى، شمس الدين محمد بن محمود: نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة، تحقيق خورشيد أحمد، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، ١٩٧٦، جـ ٢ ، ص ٢٥،

١ ـ مصطلح (سنة) هنا لا يعنى أنه مقابل للاعتزال، بل مقابل للمذاهب الشيعية المتطرفة من إسماعيلية وغيرها.

وهذا يعطينا انطباعا أنه حافظ على الموقف الذي تبناه الكندي في قضية التوفيق بين الفلسفة والشريعة . يقول: "كان الحسين بن علي المروّوزى يجرى على صلات معلومة، دائمة ، فلما أمليت كتابي في (البحث عن كيفية التأويلات) قطعها عنى ؛ وكان لأبي على الجيهاني وزير نصر بن أحمد [الساماني] جرايات يدرها على، فلما أمليت كتابي (القرابين والذبائح) حرمنيها؛ قال: وكان الحسين قرمطيا، وكان الجيهاني ثنويا"[1].

ويستشف من هذا النص ، أن كتاب (البحث عن كيفية التأويلات) مصادرا على آراء الإسماعيليين في تحميل النصوص معاني بعيدة كل البعد عن مغزاها حتى تشهد لهم بما يذهبون إليه من عقائد وآراء فلسفية كانوا يسعون من خلالها إلى أن يفرغوا النصوص القرآنية والنبوية من مضامينها، وحشوها بهذه الآراء والعقائد التي تتعارض تمام المعارضة مع حقائق الإسلام. وقد كان هذا منهجا آخر من المناهج الكثيرة التي شاعت خلال القرن الرابع الهجرى، تلك التي كانت تنبع من أغراض سياسية، ولعل هذا من الأسباب التي جعلت الكندى حريصا على أن يكون تأويل القرآن غير خارج عن طبيعة اللغة العربية ـ كما وضح مما سبق ـ فيكون التوفيق غير قائم على حساب العقيدة الإسلامية. ولا بد أن أبا زيد البلخي قد حذا حذو أستاذه الكندى في هذا المنهج حتى جعل القرمطى يقطع عنه صلاته.

١ ـ سحبان خليفات، مرجع سابق، ص ١٦٤ .

كما يجب أن ننتبه إلى أن قطع جوائز (الجيهاني) عن أبي زيد لما ظهر من كتابه (القرابين والذبائح) من مهاجمته لطقوس وشعائر بعض الديانات خارج النطاق الإسلامي ، ولا سيما المجوسية، التي كان يتمسك بها هذا الرجل، مما يعطينا انطباعا آخر بأنه كان لأبي زيد باع واسع في مقارنة الأديان.

وتتقدم حركة التوفيق قليلا وذلك على يدى أبي نصر الفارابي (حوالي ٢٥٩هـ/ ٨٧٠م - ٣٣٩هـ / ٩٥٠م) الذي يعتبر من أكبر فلاسفة الإسلام. وقد اتبع المنهج المنطقي في البحث الفلسفي الذي يبدأ بالكليات، على عكس المتكلمين الذين يبدأون بالجزئيات لينتهوا إلى الكليات[١].

وقد أعجب الفارابي بأرسطو بعد أن تلونت آراؤه بالأفلاطونية المحدثة[٢] ولسنا هنا بصدد الحديث عن فلسفة الفارابي في عمومها، بل الذي يهمنا هذا هو موقفه من القضية موضوع البحث وهى (التوفيق بين الدين والفلسفة).

لم يقف الفارابي عند حد محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، بل تجاوز إلى محاولة التوفيق بين الفيلسوفين اليونانيين الكبيرين أفلاطون وأرسطوا[٣] أما فيما يتصل بالمحاولة الأولى ، أعنى

---

١ - ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، مرجع سابق ، ص ١٢٧ ، ١٢٨ .

٢ - المرجع السابق: ص ١٨ .

٣ - انظر: الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين، (ضمن مجموعة رسائل الفارابي) القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٠٧ .

التوفيق بين الدين والفلسفة، فإنها تلمس عدة موضوعات عند الفارابي، منها قضية خلق الكون، وتفسير العقول السماوية في الفلسفة اليونانية بالملائكة في الوحى النبوى الإسلامي وقضية البعث بعد الموت، وقضية النبوة التي هى امتداد لنظرية الاتصال.

والجديد في النظرية الأخيرة ، أن الفارابي يعتبر أول القائلين، من بين فلاسفة الإسلام؛ بأن العقل الفعال المشرف على ما تحت فلك القمر هو الذي يهب النفوس الأرضية ، ولذلك سمى بواهب الصور "فإن الصور التي هى اليوم في مواد، هى في العقل الفعال صور منتزعة، لا أنها كانت في مواد فانتزعت، بل لم تزل تلك الصور فيه، وإنما اتحدت في المادة الأولى (اليهولي) وسائر المواد، بأن أعطيت الصور التي في العقل الفعال... وهذه الصور في العقل الفعال غير منقسمة، وهى في المادة منقسمة، وليس يستنكر أن العقل الفعال هو غير منقسم، أو يكون في ذاته أشياء غير منقسمة، يعطى المادة أشباه ما في جوهره، فلا تقبله المادة إلا منقسما"[1].

وهذا الذي ذهب إليه الفارابي يعتبر جزءا من نظرية الفيض التي أدخلها الفارابي إلى الفكر الفلسفي الإسلامي، وقد ذهب ابن رشد إلى أن أرسطو لم يقل بهذه النظرية وأن الفارابي ومن

---

١ ـ الفارابي: مقالة في معاني العقل، (ضمن مجموعة رسائل الفارابي). مرجع سابق، ص ٥٦ .

بعده ابن سينا هما المسئولان عنها.[١]

وقد استعان الفارابي بهذه النظرية في تفسير ظاهرة النبوة.

والحق أن النبوة شغلت المجتمع الإسلامي منذ الهجة التي قام بها ابن الراوندى (٢٠٥هـ/ ٨٢٦م - ٢٢٩٨هـ / ٩١٣م) في كتابه (الزمردة) من دعواه التي أنكر فيها الرسل وإيطال رسالتهم ، وفي كتابه (الفرند) الذي طعن فيه على النبي محمد صلى الله عليه وسلم[٢]، وكان ابن الراوندي على جانب كبير من الخدق والدهاء، يقف فيما كتبه عن دعاويه موقف البعيد عن التحيز" - ولو في الظاهر على الأقل - كى يجتذب إليه كل القراء، فهو لا يتعرض للنبوة بالنفى والإنكار ، بل يناقش موضوعها مناقشة حرة طليقة، يأتي فيها على أقوال المثبتين والمنكرين ... على أن هناك ظاهرة أخرى تؤيد أن ابن الراوندي يمعن في الدهاء والمكر، فهو يعلن في أول بحثه أنه لا يعمل شيئا سوى أنه يردد أقوالا جرت على أسلنة البراهمة في رد النبوات"[٣].

وإذا كان الدكتور مدكور يشكك فيما إذا كان إنكار النبوة من

---

١ - محمود قاسم: في النفس والعقل، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية، طـ ٣، ص ٢٠٨ .

٢ - مدكور ، إبراهيم بيومى: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، القاهرة، دار المعارف، طـ ٣، ١٩٨٣، جـ ٢، ص ٨٠ .

٣ - المرجع السابق، ص ٨١، ٨٢ .

قول البراهمة أو من اختراع ابن الراوندي، فإن بحوثا حديثة تثبت أن الاحتمال الأخير هو الحق، وهو أن ذلك كان منه إمعان في الخبث والدهاء، ويبدو أنه لفرط ذكائه قد أدرك أن المسلمين لا يعرفون بدقة ما إذا كان البراهمة يؤمنون بالنبوة أم لا[1].

على أية حال فإن هذه الظروف قد فرضت على علماء الإسلام بدءا من أخريات القرن الثالث الهجرى أن يتصدوا لمثل هذه الدعوات ولعل ما ذكره الكندي - كما سبق - من الموازنة بين التفكير الفلسفي والوحى أو النبوة، كان صدى لهذه الموجة الإلحادية. ومن ثم كان على الفارابي ومن بعده ابن سينا أن يخوضا هذا الغمار ، بل إن أحد دعاة الإسماعيلية البارزين قد أبلى في ذلك بلاء حسنا في الرد على أحد منكرى النبوة، وهو

---

١ - يقول الهندوس إن وبرا Wipra هو أول من تلقى الوحى - كما جاء في كتب الربح وبدا - ثم جاء من بعده مجموعة (ريسى) Resi ، وهم سبعة أنبياء نزل عليهم الوحى عن طريق براهما الذي بلغهم محتويات كتب الويدا، وهؤلاء السبعة هم: ١ - جرت سمادا Girt Semada . ٢ - وويزرا منزا . ٣ - وامادیوا. ٤ - وأترى . ٥ - أبرادواجا. ٦ - واسيستا . ٧ - وكناوا. انظر، رءوف شلبي: الأديان القديمة في الشرق، القاهرة وبيروت، دار الشروق ، ط ١، ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م، ص ٩٩، ١٠٠. وقد أثبت أحد الباحثين في الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد في رسالته للماجستير المقدمة إلى قسم مقارنة الأديان أن الديانة الهندوسية تعتمد على وحى سماوى وأنها تؤمن بالنبوة والرسالة.

أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب (٢٥٠هـ/ ٨٦٢م - ٣١٣هـ/ ٩٢٢٥م) الذي كتب كتابين، عدهما البيروني من الكفريات، وهما (مخاريق الأنبياء أو حيل المتنبئين) و (نقض الأديان أو في النبوات) كما أنه أنكر على الفلاسفة محاولتهم التوفيق بين الفلسفة والدين، ورأى أن الفلسفة هى السبيل الوحيد لإصلاح الفرد والمجتمع ، وأن الأديان مدعاة للتنافس والتطاحن والحروب المتتالية[١].

وقد نشر بول كراوس المناقشات التي دارت بين الرازيين أبي بكر، وأبي حاتم في مدينة الرى، وقد ترجم المستشرق جوستاف جرونيبوم Gustave. Grunebanm ثلاث صفحات من هذه المناقشة إلى الإنجليزية[٢].

ولم يقف الأمر عند رد أبي حاتم الرازي، بل إن كثيرا من علماء الإسلام قد تصدوا لهذا الهجوم على النبوة والأنبيا، وخاصة أبا على الجبائي (ت ٣٠٣هـ/ ٩١٥م) وابنه أبا هاشم

---

١ ـ مدكور: الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٨٥ .

٢ ـ انظر: المنافشات بين الرازيين، نشر بول كراوس، القاهرة، جامعة فؤاد الأول مجلةكلية الأداب رقم ٢٢، ١٩٣٩، جـ ١ ، ص ٢٩١ ـ ٣١٦، والصفحات المترجمة إلى الإنجليزية هى صفحات ٣٠٠ ـ ٣٠٢. انظر :

Hodgson, Marshall G.: Introductiona to Islamic Civilization, the university Chicago Press, 1958, Vol. I , p. 385 .

(ت ٣٢٤هـ/ ٩٣٦) وأبا الحسن الأشعرى (ت ٣٢٤هـ/ ٩٣٦م) ومحمد بن الهيثم (ت ٤٣٠هـ/ ١١٤٢م)[١] وعلى ابن ربن الطبري (١٩٢هـ/٨٠٨م - ٢٤٧هـ/٨٦١م) الذي الف كتاب (الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم)[٢].

ومع كل هذه الردود ، فإن الفارابي اختار منهجا إيجابيا في الرد والدفاع عن النبوة، فأراد أن يضع لها الأساس العقلي، فيكون بذلك قد تجاهل الدعاوى التي رددها المهاجمون، بل أرسى القواعد العقلية للنبوة ، فلا يمارى فيها بعد ذلك أحد.

وهنا تبدو المحاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة ، أو بين ما يصل إليه النبي عن طريق الوحى الإلهى، وبين ما يصل إليه الفيلسوف عن طريق التفكير والتأمل العقلي. ومع أن محاولة القاربي جاءت بإعلاء شأن الفيلسوف إلى درجة أرقى من النبي، إلا أنها محاولة على أى حال، وأظن أن الذي دفع الفارابي إلى ذلك هو المنهج الفلسفي الذي اتبعه في دراستها، ذلك أنه على العكس من الفلاسفة المسلمين السابقين عليه - أعنى الكندى بالذات - والمتكلمين، الذين بدأوا دراستهم من الطبيعة، فإنه بدأ دراسته من الميتافيزيقا ليصل بعد ذلك إلى الأشياء الطبيعية،

---

١ - مدكور: الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٨٨.

٢ - انظر: على بن ربن الطبري: الدين والدولة، تحقيق عادل نويهض، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٣م.

كما أنه حول الخط المنهجى في الفلسفة من الاتجاه نحو الاعتماد على مقدمات ذائعة مشهورة من غير تمحيص في البرهان ـ كما كان الشأن عند المتكلمين ـ الى توخى اليقين في البرهان، والى البحث عن العلة الأولى التي تصدر عنها سائر الموجودات، بدلا من الاقتصار على الآثار الصادرة عن الأشياء[1].

وفضلا عن ذلك، فقد كان الفارابي ذا أثر بعيد فيمن جاء بعده، من فلاسفة الإسلام، لاسيما ابن سينا وابن رشد. وإن كان أثر الفارابي في الأول إيجابيا، على حين كان أثره في الثاني سلبيا. وذلك أن ابن سينا نفسه يعترف صراحة. بأن الفارابي صاحب فضل كبير عليه في فهم ما بعد الطبيعة عند أرسطو، بعد أن كان اليأس قد دب إلى نفسه ، وأوشك أن ينصرف عن هذا الموضوع، غير أنه وفق في العثور على مؤلف للفارابي في ذات الموضوع، فكان فاتحة خير له، حيث أعانه على فهم هذا الجزء من الفلسفة .

أما ابن رشد، فإنه يحمل ابن سيناء والفارابي معا سوء الفهم ، وذلك في صدد دفاعه عن فلاسفة اليونان، لاسيما أرسطو بشأن ما نسب إليهم أبو حامد الغزالي من القول بنظرية الفيض التي تؤدى إلى عدم خلق الله للكثرة في العالم، وأن هذه الكثرة إنما أوجدت بواسطة المتوسطات، فابن رشد يعزو هذه النظرية

١ ـ ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٣٥ .

إلى الفارابي وابن سينا، حيث يقول: "وأما الفلاسفة من أهل الإسلام ، كأبي نصر وابن سينا، فلما سلموا لخصومهم أن الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد ، وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد، وكان الأول عند الجميع واحدا بسيطا، عسر عليهم كيفية وجود الكثر عنه، حتى اضطرهم الأمر أن لم يجعلوا الأول هو المحرك الحركة اليومية"[1].

وربما كان وراء الفارابي سبب آخر دفعه إلى الخوض في موضوع النبوة، ولعل هذا السبب كان سياسيا. خاصة أن حركة إخوان الصفاء كانت نشيطة في هذا العصر الذي عاش فيه الفارابي، وقد ورد دعاء له في مقدمة إحدى رسائله على هذا النحو "أصبحت أرجو الخير منك (الله) ، وأمترى زحلا، ونفس عطارد والمشترى، اللهم ألبسنى حلل البهاء وكرامات الأنبياء، وسعادة الأغنياء، وعلوم الحكماء وخشوع الأتقياء، اللهم انقلنى من عالم الشقاء، واجعلنى من إخوان الصفاء، وأصحاب الوفاء..."[2] ومن المعروف أن إخوان الصفاء في رسائلهم كانوا ينزعون منزع (التلفيق) لا منزع (التوفيق)[3] ، وهم يعترفون بذلك

---

١ ـ ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، طـ٢، القسم الأول، ص ٣٠١ .

٢ ـ انظر: مقدمة نشر مجموعة رسائل الفارابي، مرجع سابق، ص ١٨ .

٣ ـ ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٠١ .

فهم يقتبسون من كل المذاهب ويقولون "وبالجملة، ينبغي لإخواننا - أيدهم الله تعالى - ألا يعادوا علما من العلوم، أو يهجروا كتابا من الكتب ، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم كلها"[1].

وأياما كان الأمر، فإن الفارابي يقسم وسائل الإدراك في الإنسان ثلاثة أقسام: الحواس، والمخيلة، والنفس العاقلة . الأولى تدرك المحسوسات ، والثانية المعاني المنتزعة من المحسوسات، والثالثة تدرك المعاني المجردة كل التجريد والتي تتلقاها من العقل الفعال وهو أدنى العقول المفارقة والذي يشرف على ما تحت فلك القمر. فالنبي إنما يتلقى معلوماته ومعارفه عن طريق المخيلة، أما الفيلسوف فإنه يتلقى معارفه عن طريق العقل المستفاد. وقد بنى الفارابي نظريته هذه على أسس نظرية الأحلام عند أرسطو تلك التي شرحها الكندى في رسالته (ماهية النوم والرؤيا)[2]. ولا بد أن الكندى قد اعتمد على رسالتين

---

١ - إخوان الصفاء: الرسالة الثانية والأربعون في الآراء والديانات، القاهرة ، ١٣٤٧هـ / ١٩٢٨م، جـ ٤، ص ٤٦، نقلا عن أبي ريدة، مترجم تاريخ الفلسفة في الإسلام لديبور، هامش ص ١٠١ .

٢ - انظر: الكندي، رسالة في ماهية النوم والرؤيا، ضمن مجموعة ، تحقيق محمد عبد الرحمن مرحبا، والمجموعة بعنوان (الكندي - فلسفته - منتخبات) بيروت وباريس، منشورات عويدات ، ط ١ ، ١٩٨٥، ص ٢٠٧ .

لأرسطو هما (رسالة الأحلام) و (رسالة التنبؤ بواسطة النوم)[1] وقد ذهب أرسطو في هاتين الرسالتين إلى أن النوم عبارة عن فقدان الإحساس، وأن الحلم عبارة عن صورة ناتجة عن المخيلة التي تعظم قوتها أثناء النوم، على أثر تخلصها من أعمال اليقظة[2]، أما الفارابي فقد زاد على أستاذه أرسطو، فقد قرر أن الإنسان يستطيع بواسطة مخيلته الاتصال بالعالم العلوى واختراق حجب الغيب، والوقوف على المكنون والخفى، غير أن هذا الباب ليس مفتوحا على مصراعيه، فإن هذا الاتصال لا يتم إلا لطائفة ممتازة وجمع مختار، فمتى توافرت لشخص مخيلة ممتازة، تمت له نبوءات في النهار مثل نبوءات الليل، وأمكنه في حال اليقظة أن يتصل بالعقل الفعال ، مثل اتصاله به أثناء النوم، بل ربما كان ذلك على شكل أوضح وصورة أكمل، فالنبي - في رأى الفارابي - بشر منح مخيلة عظيمة تمكنه من الوقوف على الإلهامات السماوية في مختلف الظروف والأوقات[3].

والفارابي بهذا قد استطاع - حسب رأيه - أن يوفق بين الدين والفلسفة في نظرية النبوة، فإذا كان جبريل قد نزل بالوحى من

---

١ - مدكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، مرجع سابق، جـ٢، ص ١٠ ومابعدها.

٢ - المرجع السابق، ص ٩٢.

٣ - المرجع السابق، ص ٩٥ .

الله على النبي، فـهـا هو العـقل الفـعـال يوحى إلى مـخـيلة النبي بالوحـي الإلهى ، والعـقل الفـعـال فـي هذا الاتصـال هو من بنات أفكار الفـارابي وإن كـان هـناك من يذهـب إلى أن هذا الاتصـال بين العـقل الفـعـال والنفس الإنسـانيـة قـد أخـذه الفـارابـي عن أفلوطين[1].

ومع ذلك ، فـإن مـا يؤخـذ على الفارابي أنـه قد وضـع النبي في منزلة دون مـنزلة الفيلسـوف ـ كمـا سـبق ـ فـإن وصـول الأول عن طريق المخيلة، في حين أن الثـاني يدرك الحـقائق الثـابتـة بواسطة العـقل والتـأمل. يعنى أن المعلومـات العـقليـة أفـضل وأسـمى من المعلومات المتخيلة[2].

غير أن استـاذنا الدكتور مدكتور ينقل عن الفارابي نصـا آخر يعلى فيـه من قـدر النبى، يقـول الفـارابـي: "النبـوة مـخـتـصـة في روحـهـا بقوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر، كمـا تذعن لروحك غريزة علالم الخلق الأصـغر، فـتأتي بمعجـزات خـارجـة عن الجبلة والعادات ، ولا تصـدر أمرآتها ولا يمنعها شـيء عن انتقاش مـا في اللوح المحـفـوظ من الكتـاب الذي لا يبطل، وذوات الملائكة التي هى الرسل، فـستبلغ مما عند الله إلى عامة الخلق"[3].

١ ـ محمود قاسم: في النفس والعقل، مرجع سابق، ص ٢٠٨ .

٢ ـ مدكور : الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، مرجع سابق، ص ٩٦ .

٣ ـ الفارابـي: الثـمرة المرضـيـة، ص ٧٢، نقـلا عن إبراهيم مـدكور: الفلسـفـة الإسلامية، مرجع سابق، ج٢، ص ٩٧ .

ولسنا هنا في حاجة إلى أن نقرر أن الفارابي، وإن استطاع أن يؤسس النبوة على أساس عقلي، وبذلك أمكنه الرد على منكريها مثل الرازي الطبيب، وابن الراوندى، إلا أنه يخالف النصوص الصريحة التي لا تحتاج إلى تأويل من أن النبوة ليست مبنية على مجهود النبي بقدر ما هى منحة من الله واختيار واصطفاء لبعض البشر دون أن يعلموا في البداية أنه وحى من الله قال تعالى: [وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدى به من تشاء من عبادنا وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم](1).

ولذلك يقول الشهرستاني: "إن النبوة ليست صفة راجعة إلى النبي ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه، ولا استعدادا نفسيا يستحق به اتصالا بالروحانيات، بل رحمة يمن الله بها على من يشاء من عباده"(2).

وإذا انتقلنا إلى آخر فلاسفة الإسلام، وهو ابن رشد (٥٢٠هـ/ ١١٢٦م - ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) فإننا نجده قد خصص ثلاثة كتب لهذا الموضوع أولها : (مناهج الأدلة في عقائد الملة) والثاني: (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)

---

١ - الشورى : ٥٢ .

٢ - الشهرستاني: نهاية الاقدام ، ص ٤٦٢، نقلا عن إبراهيم مدكور: الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق، جـ٢، ص ٩٧ .

وثالثها: (تهافت التهافت)[1].

والحق أن موقف ابن رشد كان أكثر حساسية من الفلاسفة السابقين عليه، مثل الكندى والفارابي، وابن سينا وغيرهم، فقد جاء بعد الحملة القوية التي قام بها الغزالي وكفر بها الفلاسفة في المسائل الثلاث المشهورة. ومن هنا فإن على أى فيلسوف يأتي بعد هذه الحملة إما أن يعلن صراحة عن تخلية عن آرائه الفلسفية، أو يواجه المصير المحتوم من تطبيق الحد عليه، أى حد الردة. ومن هنا كان الموقف الدقيق الذي وقفه ابن رشد، ولولا أن دولة الموحدين كانت تحاول تقليد الدولة الفاطمية في تشجيعها للبحوث الفلسفية[2]، لما اجترأ ابن رشد على مجرد إعلان

---

١ ـ إن الأعمال الرئيسية لإبن رشد هى الشروح التي قام بها على فلسفة أرسطو: (التفسير) وهو الشرح الكبير لأرسطو، وقد نشر بويج تفسير مابعد الطبيعة، (١٣٥٧ ـ ١٢٢٧١هـ/ ١٩٣٨ ـ ١٩٥١م) والشرح الصغير سماه ابن رشد (التلخيص) وهو إن كان تلخيصا لكتب أرسطو، إلا أنه يعبر عن وجهة نظر ابن رشد، أما التفسير الذي يعتبر متوسطا بين الشرح الكبير والتلخيص، فإنه يسمى الجوامع . وأما الكتب التي تعبر بحق عن رأى بن رشد فهى ثلاثة، الكشف عن مناهج الأدلة، وتهافت التهافت، وفصل المقال أنظر:

El-Ehwani, A. Fonad: Ibn Rushd, in A History of Islamic Philosophy ed. by M.M. Sharif, Karachi, 1983, Vol. I, p.543 .

٢ ـ العقاد: ابن رشد، القاهرة ، ١٩٥٢، ص ٩ ـ ١٥ .

اشتغاله بالفلسفة، وقصة اللقاء الأولى بين ابن رشد وأبي يعقوب يوسف خير دليل على ذلك[1].. فكان لا بد من السعى إلى إيجاد التوافق بين الشريعة والفلسفة، وبذلك يكون عند ابن رشد دافعان إلى هذه المحاولة.

الأول، مثل سابقيه من الفلاسفة المسلمين، وهو إيجاد وكان للفسلفة في المجتمع الإسلامي. والثاني هو تفادي ما يترتب على تكفير الفلاسفة من أثار خطيرة على حياة أى فيلسوف. ومن أجل ذلك خصص ابن رشد هذه الكتب الثلاثة للموضوع ، ولم يفعل مثل غيره من سابقيه بأن يأتي الكلام على اتفاق الشريعة مع الفلسفة ضمن بحوث أخرى.

يبدأ ابن رشد كتابه فصل المقال بالسؤال الآتي: هل حكم الاشتغال بالفلسفة في الشرع الإباحة، أم الحرمة، أم الاستحباب أم الوجوب؟ يجيب ابن رشد على سؤاله هذا بأن الاشتغال بالفلسفة إن لم يكن واجبا ، فهو على الأقل مستحب من وجهة نظر الدين، لأن مهمة الفلسفة ليست أكثر من كونها التفكير في الكائنات واعتبارها وهى تؤدى إلى المعرفة بالله الخالق[2] وذلك أن القرآن الكريم يحث الإنسان على الاعتبار في

---

١ ـ المراكشى، عبد الواحد: المعجب في أخبار المغرب ، ليدن، ١٨٨١م ، ص١٧٤، ١٧٥ .

٢ ـ ابن رشد: فصل المقال، تحقيق محمد عمارة، القاهرة، ص ٢.

كثير من الآيات "فاعتبروا يا أولى الأبصار] والاعتبار في معناه الاستدلال بالشاهد على الغائب وهذا هو الاستدلال الذي يعتبر البرهان أعلى درجاته لأنه يوصل إلى اليقين فالدين في معناه الحقيقي هو الوصول إلى العلم الحق والعمل الحق[١] فالمعرفة الحقيقية هى المعرفة بالله ومخلوقاته ، والمعرفة بالسعادة والشقا الأخرويين[٢].

ولعلنا نلاحظ من خلال كتابه (مناهج الأدلة) أنه قد اشتد في حملته على المتكلمين، والأشاعرة بوجه خاص[٣]، ومن المعتقد أنه توجه هذه الوجهة لسببين الأول أنه ينتقم من الغزالي في صورة هجومه على الأشاعرة، والغزالي أشعري بطبيعة الحال، الثاني أنه يعتبر المناهج الكلامية عموما غير منتجة، بالمقارنة بالمنهج البرهاني، كما جاء في المنطق الأرسطي. بل إنه كثيرا ما أظهر أن أدلة المتكلمين لا تتفق مع ما جاء في القرآن الكريم، أما أدلته هو، وهى فلسفية بطبيعة الحال، فإنها هى التي تتفق مع ما جاء في الكتاب العزيز[٤]. ولكنه مع ذلك يذهب إلى أن مخاطبة

---

١ ـ المرجع السابق، ص ١٠ .

٢ ـ المرجع السابق، ص ١٩ .

٣ ـ انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، القاهرة. مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩م.

٤ ـ المرجع السابق، ص ١٣٨ ومابعدها.

الجمهور ينبغي أن تكون غير مخاطبة العلماء المتخصصين . يقول "فإنه لما كنا قد بينا قبل هذا في قول أفردناه، مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها، وقلنا هناك إن الشريعة قسمان: ظاهر ومؤول وأن الظاهر منها هو فرض الجمهور، وأن المؤول هو فرض العلماء وأما العامة ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله، وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور..."[١] وهو هنا يسير على خطا من سبقه من الفلاسفة، بل إن الإسماعيلية يقولون بذلك فابن سينا مثلا يقول: "ومتى كان يمكن النبي محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ أن يوقف على العلم أعرابيا جافيا ولاسيما البشر كلهم إذ كان مبعوثا إليهم كلهم"[٢].

على أية حال، فإن ابن رشد بعد أن قرر أن حقائق الفلسفة والدين واحدة، وأن الجانبين يهدفان إلى المعرفة بالله والكون. يقول إن طرق الوصول إلى هذه المعرفة إما برهانية أو جدلية أو خطابية. وهذه الطرق الثلاثة، أو بعبارة أكثر وضوحا هذه المستويات الثلاثة موجودة في القرآن الكريم، وكل مستوى من هذه المستويات الثلاثة موجه إلى طائفة من الناس. فالبرهان

---

١ ـ المرجع السابق، ص ١٣٤ .

٢ ـ ابن سينا: رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم، (ضمن مجموعة تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات) ، القاهرة، طبعة هندية، ١٣٢٦هـ / ١٩٠٨م، ص ١٢٥ .

خاص بالفلاسفة، والجدل خاص بالمتكلمين، والخطابة خاصة بالجمهور.

وبناء على ذلك فالفلسفة والدين متفقان في الموضوع وفي المنهج فإذا بدا تعارض بين المنقول والمعقول، فإن علينا أن نؤول المنقول ليتفق مع المعقول[1]. وهنا يعود ابن رشد مرة أخرى إلى قضية الظاهر والباطن، فيذهب إلى أن آيات القرآن لها ظاهر وباطن، وقد تجنب المسلمون الأولون التأويل الباطن خوفا من التشويش على عقول العامة أو الجمهور وقد أول الأشاعرة مثل هذه الأيات التي تتحدث عن (استواء الله على العرش) بينما أخذ الحنابلة بمعناها الظاهر. أما ابن رشد فإنه يرفض أن يتولى هؤلاء التأويل، لأن المعنى الباطن لا يدركه سوى الفلاسفة وذلك أنهم هم أصحاب البرهان. ومع ذلك فإن مثل هذا التأويل يجب أن يحجب عن العامة. وهذا المبدأ يذكرنا بالغزالي الذي كتب كتابه المعروف (إلجام العوام عن علم الكلام). فإذا كان الغزالي يخشى على العامة من تشويش علم الكلام لعقولهم، فإن ابن رشد يخشى عليهم من تشويش التأويل الفلسفي لعقولهم أيضا. فالعامة أو الجمهور، هم أصحاب الفهم الخطابي الذين لا يفهوم إلا عن طريق ضرب الأمثال والأسلوب الشعري ومن الواضح هنا أن ابن رشد إنما يستقي هذا التقسيم لهذه المستويات من أرسطو.

---

١ ـ ابن رشد: فصل المقال، مرجع سابق، : ص ٨ .

لكن يبقى السؤال الذي يحتاج إلى إجابة سواء من الغزالي أو ابن رشد. من هم هؤلاء العامة أو الجمهور؟ هل هم الناس الذين لم ينالوا حظا من التعليم الديني والفلسفي والكلامي؟ أم هم من عدا الفلاسفة، في رأي ابن رشد؟ ومن عدا المتكلمين بالنسبة للغزالي؟

أعتقد أن الأمر واضح بالنسبة لابن رشد، لأنه يعلن أن الفلاسفة وحدهم هم أصحاب الحق في التعامل مع النصوص المتشابهة أما من عدا هم من مختلف طوائف الفكر الإسلامي، فإنهم لا يحق لهم ذلك، ومن هنا فإن مصطلح الجمهور عنده، يعنى من عدا الفلاسفة. أما الغزالي، فمن الواضح أنه في كتابه (المنقذ) لا يقنع بمناهج علم الكلام ، ولا بمناهج الفلاسفة، ولا بمنهاج الذين يوجبون التعليم من الإمام المعصوم، وإنما يقنع بمنهج الصوفية ومن ثم فإن العامة عنده هم من عدا الصوفية الذين تنكشف لهم الحقائق انكشافا لا يبقى معه أى احتمال للخطأ[1].

١ ـ انظر: الغزالي: المنقذ من الضلال، القاهرة، مكتبة الجندي د. ت.

الفصل الأول

أبو الحسن العامري

١ ـ مدخل

٢ ـ مؤلفاته

٣ ـ حياته

الفصل الأول
أبو الحسن العامري

مدخل:

أبو الحسن العامرى (حوالي ٣٠٠هـ/٩١١م - ٣٨١هـ/٩٩٢م).

ليس هناك ما يؤكد تاريخ ولادة العامرى، وكل ما استطاع الباحثون أن يقولوه لا يعدو أن يكون تخمينا عن طريق المقارنة بين الوقائع والأحداث التي عاشها العامري، ومن هنا فإنهم يذهبون إلى أنه ولد حوالي مطلع القرن الرابع الهجرى[1].

ويبدو أن الباحثين المحديثن الذين ترجموا للعامري، لم يكونوا في مستوى واحد في الاهتمام بالغوص في بطون كتب التاريخ التي أشارت إليه، فقد ذكر بعضهم - دليلا على إهمال المؤرخين له بالمقارنة مع غيره من الفلاسفة - أن العامرى وإن كان قد ولد في نيسابور فإن الحاكم النيسابورى في تاريخ نيسابور قد ضن على أبي الحسن العامرى بكلمة سوى أنه ذكره عرضا بمناسبة حديثه عن وفاة قارىء القرآن المشهور (أبو بكر أحمد بن الحسن بن مهران) ، فقد ذكر أنه قد توفى في نيسابور في نفس اليوم

---

١ - خليفات، سحبان: مقدمة تحقيق رسائل العامري، عمان، ١٩٨٨م ص ٦٥، وغراب، أحمد عبد الحميد، مقدمة تحقيق (الإعلام بمناقب الإسلام) الرياض، ١٩٨٨ ص ٧ .

الذي توفى فيه الغامرى (٢٧ شوال سنة ٣٨١هـ / ٦ يناير سنة ١٩٩٢م) وقد تراءى ابن مهران في نفس الليلة لأحد أصدقائه. في المنام، فسأله الصديق عما حدث له، فقال ابن مهران إن الله قد أجلس العامرى أمامه وقال لابن مهران هذا هو فداؤك من النار[١] ومع ذلك فإن صاحب تاريخ نيسابور يتحدث عن والد العامرى حديثا مستفيضا[٢].

والحق أن العامري لم يكتشف الاكتشاف الحقيقي إلا خلال النصف الثاني من القرن العشرين. فقد كان جل ما ذكره المؤخون عنه لا يعدو سوى أنه فيلسوف، وأن له باعا طويلة في عصره، أما ما هى الكتب التي ألفها، وأين ، فقد كان ذلك ضربا في عماية، قبل هذا التاريخ المشار إليه سلفا. فقد وضعه الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ/٨٤٤م) في مصاف كبار الفلاسفة ، وتحدث عنه أبو حبان التوحيدي، طويلا في (الإمتاع والمؤانسة)، واقتبس منه "كلماته الشريفة" في (المقابسات)، وكذلك اقتبس مسكوية المؤرخ والمفكر الأخلاقي المشهور في كتابه (الحكمة

١ - Rowson, E.K. : (in his introduction to the edition of AL-Amad Ala AL-Abad) Beirut, Dar al-Kindi, 1979, p.9 .

٢ - معروف ، ناجى: عروبة العلماء المنسوبين الى البلدان الأعجمية في خراسان، بغداد من ١٩٧٦م. جـ ١ ، ص ٣١٠، نقلا عن خليفات، مرجع سابق ص ٦٨ .

الخالدة)، كما ذكره وترجم له مؤلفون آخرون[1].

كل ذلك كلام طيب، لكن ما مؤلفاته؟ وما مذهبه الفلسفى؟ ظل الجواب على مثل هذه الأسئلة حبيسا طيلة قرون عدة، والمعلومات عن هذا الفيلسوف لا تكاد تتجاوز مجرد اقتباسات من كلامه في غضون مؤلفات عدة - على نحو ما سبق - دون أن تسمن أو تغنى تجاه مشرب الرجل وفلسفته وآرائه. في مختلف القضايا التي عبر الفلاسفة الكبار عن آرائهم فيها، سواء كانوا سابقين عليه مثل الكندى أو معاصرين له، مثل الفارابي، أو لاحقين له مثل ابن سينا. بل إن ابن سينا الذي كان في سن الحادية عشرة عند وفاة العامري، قد حظى بشهرة واسعة في عصره وبعد عصره شرقا وغربا، وسطرت الكتب والبحوث حول فلسفته ما لا يكاد يقع تحت الحصر. حتى أن الشهرستاني نفسه الذي مدح العامري - كما سبق - يقول عن ابن سينا في صدد كلامه عن فلاسفة الإسلام "وإنما علامة القوم أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا .... ولما كانت طريقة ابن سينا أدق عند الجماعة، ونظره في الحقائق أغوص، اخترت نقل طريقته من كتبه، على إيجاز واختصار ، كأنها عيون كلامه، ومتون مراحه، وأعرضت عن نقل طرق الباقين، و (كل الصيد في جوف الغرا)[2]".

---

١ - غراب، أحمد عبد الحميد : مقدمة تحقيق كتاب (الإعلام بمناقب الإسلام) لأبي الحسن العامرى، الرياض، دار الأصالة ط، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م ص ٩

٢ - الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، القاهرة، الحلبي، جـ٢، ص ١ .

مؤلفات العامري:

كان أول كتاب يرى النور من كتب العامري هو كتاب (السعادة والإسعاد) حيث قام الأستاذ مجتبى مينوى الأستاذ بجامعة طهران بنشره مصورا بطريقه الفكسيمل Facsimile سنة ١٩٥٧، وإن كان الدكتور أحمد عبد الحميد غراب قد شكك في صحة نسبة الكتاب إلى العامرى، اعتمادا على دراسته له - كما قال - دون أن يبين الأسباب العلمية التي دفعته إلى هذا الشك[١]، ولعله بنى شكه على أن المؤلف لم يذكر اسمه في أول الكتاب؛ لأنه كان ناقصا من أوله وآخره، ولم يذكر اسم المؤلف إلا مرتين داخل الكتاب، إحداهما (أبو الحسن بن أبي ذر) والثانية (أبو الحسين بن أبي ذر رضى الله عنهما). ولذلك فشل أربرى في الوصول إلى حقيقة مؤلف الكتاب وكذلك فشل محمد كرد على أول من وصف نسخة الكتاب[٢].

ومع ذلك فإن (خليفات) محقق رسائل العامرى، قد بذل مجهودا مشكورا في تحليل الكتاب تحليلا داخليا متتبعا العناصر الثقافية للمؤلف رابطا بينها وبين والد أبي الحسن العامري، وبين ما ذكر من معلومات في كتب العامرى ورسائله الأخرى، حتى انتهى إلى الاقتناع بأنه للعامري[٣].

١ - غراب : مقدمة تحقيق كتاب (الإعلام بمناقب الإسلام) مرجع سابق ص ١٥.

٢ - خليفات، سحبان: مقدمة تحقيق رسائل العامرى، مرجع سابق ص ١٠٣ - ١٠٥

٣ - المرجع السابق، ص ١٠٥ - ١٢٤ .

وإذا نظرنا إلى تاريخ نشر الكتاب الثاني لأبي الحسن العامري، وهو كتاب (الأمد على الأبد)، الذي حققه أورتك روسن E.K.Rowson ، وجدنا أن تاريخ نشره كان سنة ١٩٧٩م. أما الكتاب الثالث وهو (الإعلام بمناقب الإسلام) الذي حققه الدكتور أحمد عبد الحميد غراب فكانت طبعته الأولى سنة ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م. أى أنه متأخر في تاريخ نشره عن (الأمد على الأبد) بحوالي تسع سنوات، ومع ذلك فإن الدكتور غراب يذكر هذا الكتاب على أنه ما زال مخطوطا، بل إنه يقول: "ودراستنا للمخطوط في طور الإعداد للنشر"[١]. وليس هناك من تفسير لذلك سوى أن الدكتور غراب ، كان قد حقق مخطوط (الإعلام بمناقب الإسلام، قبل نشر كتاب (الأمد على الأبد) وعند نشر (الإعلام) لم ينتبه الدكتور غراب إلى ذلك. ومع ذلك، فإنه بالرغم من أن الدكتور غراب قد أشار في نشرته للكتاب في مدينة (الرياض) بأن هذه هى الطبعة الأولى ، إلا في أثناء سرده لكتب العامرى في مقدمة تحقيقه يشير إلى كتاب (الإعلام بمناقب الاسلامي) على أنه نشره في القاهرة سنة ١٩٦٧م[٢] ، وهذا خطأ من شأنه أن يؤدى إلى إرباك في معرفة ترتيب نشر كتب العامري في

---

١ ـ غراب: مقدمة تحقيق كتاب (الإعلام بمناقب الإسلام) مرجع سابق، ص ١٤.

٢ ـ المرجع السابق، ص ١٢، وانظر:

Wowson: op cit. p35.

عصرنا، فضلا عما نال هذه الكتب من إهمال في العصور القديمة وضياع معظمها.

أما آخر ما ظهر من كتب العامري ورسائله ، فقد كان على يد الدكتور سحبان خليفات بالجامعة الأردنية. وضمت النشرة الكتب والرسائل الآتية:

١ ـ (انقاذ البشر من الجبر والقدر).

٢ ـ (التقرير لأوجد التقدير).

٣ ـ (الفصول في المعالم الإلهية).

٤ ـ (القول في الإبصار والمبصر).

٥ ـ شذرات من كتب ورسائل العامرى المفقودة، وقد بذل الدكتور خليفات جهدا كبيرا فى محاولة جمع هذه الشذرات وتصنيفها وتحقيقها بحيث يمكن الاستفادة منها وقد قسمها إلى أربع مجموعات هى:

١ ـ المؤلفات المنطقية:

وهى عبارة عن كتابين أحدهما تفسير كتاب البرهان) وقد أشار إليه في كتابه (القول في الإبصار والمبصر). ولم يبق من هذا الكتاب شيء سوى هذه الإشارات في الكتاب المذكور والكتاب الثاني هو (شرح كتاب المقولات لأرسطو) ويقول الدكتور خليفات : ان الأستاذة مباهت توركر عثرت على شذرات من هذا الكتاب نشرتها في مجلة Arstirma التركية بدون تحقيق ، أما

هو فإنه نشرها محققة[1].

٢ ـ المؤلفات الطبيعية:

وهما كتابان أيضا أولهما (الأبحاث عن الأحداث) وقد ذكره العامري في كتابه (التقرير لأوجه التقدير) وهو يدور حول تأثير القوة الإلهية في عالم الطبيعة[2]. والكتاب الثاني (الأبشار والأشجار) وقد أشار إليه أيضا في كتابه (التقرير لأوجه التقدير) وهو يتحدث فيه عن (فسيولوجيا النبات)[3].

٣ ـ المؤلفات الميتافيزيقية:

وقد جاءت في خمسة كتب هى: (العناية والدراية) و (التوحيد والمعاد) و (الفصول البرهانية في المباحث النفسانية) و (الإرشاد لتصحيح الاعتقاد) و (الإبانة عن علل الديانة).

و (العناية والدراية) كتاب يشرح فيه العامري مذهب أرسطو، هذا مع امتزاجه بعناصر الأفلاطونية المحدثة، وقد أوما إلى موضوعات هذا الكتاب في ثلاثة كتب (الأمد على الأبد) و (التقرير لأوجه التقدير) و (الإعلام بمناقب الإسلام). وقد بحث في هذا الكتاب موضوع العالم الإلهى، وعلاقة الإنسان بالذات الإلهية[4].

١ ـ خليفات: مقدمة تحقيق رسائل أبي الحسن العامرى، مرجع سابق، ص ٤٤١

٢ ـ المرجع السابق، ص ٤٦٨ .

٣ ـ المرجع السابق، ص ٤٦٩ .

٤ ـ المرجع السابق، ص ٤٧٠ .

وكتاب (التوحيد والمعاد) يحاول الدكتور خليفات أن يستنتج أن هناك كتابا بهذا العنوان للعامرى من خلال عبارة للعامرى في كتاب (الأمد على الأبد) حيث ذكر أنه أورد خلاصة مذهب أرسطو في كتاب (العناية والداية) ثم قال: "وأوضحنا طرقه في التوحيد والمعاد" ويخلص الدكتور خليفات إلى أنه من الممكن أن يكون كتاب بهذا العنوان، أو أن هذه العبارة مجرد إشارة إلى موضوع من الموضوعات التي تم بحثها في كتاب (العناية والدراية)[1].

غير أن العامرى في أول كتاب (الأمد على الأبد) قد ذكر قائمة مؤلفاته ليس بينها هذا العنوان (التوحيد والمعاد) ومع ذلك فإنه يمكن التماس العذر للدكتور خليفات في فرضه - الذي ذهب إليه، خاصة أن العامري بعد أن ذكر القائمة المذكورة قال: "وغيرها من الرسائل الوجيزة، وأجوبة المسائل الدينية المتفرقة وشرح الأصول المنطقية، وتفاسير المصنفات الطبيعية، وما استتب لي تأليفها باسم الأمراء والرؤساء بالفارسية، ووجدت هذه المؤلفات منتشرة في البلاد، ومقبولة عند أفاضل العباد"[2]. ومن ثم ظن خليفات أن هذا العنوان ربما يكون لكتاب أو رسالة من الرسائل التي أشار إليها العامرى في نصه السابق، وإن كان قد أغفله في القائمة الأساسية في نفس الكتاب.

١ - المرجع السابق، ص ٤٧١ .

٢ - العامرى: الأمد على الأبد، تحقيق روسون، بيروت ١٩٧٩، ص ٥٧ .

وأما كتاب (الفصول البرهانية في المباحث النفسانية) فقد أشار إليه في كتاب (الأمد على الأبد) وفي كتاب (التقرير لأوجه التقدير)[1].

وكتاب (الإرشاد إلى تصحيح الاعتقاد) بحث فيه العامري عدة موضوعات في غاية الأهمية وهى: الألوهية، والنبوة، والأديان مثل المجوسية، واليهودية والنصرانية والإسلام وقد قارن بين هذه الأديان في ملامح مختلفة لكى يصل إلى سمو الإسلام بالنسبة لبقية الديانات. وقد ساعدت إشارات العامرى الكثيرة في كتبه الموجودة بين أيدينا على تبين مثل هذه الموضوعات التي جاءت في هذا الكتاب. فقد جاء ذكره في (التقرير لأوجه التقدير) وفي (القول في الأبصار والمبصر) وفي (الأمد على الأبد) وفي (الإعلام بمناقب الإسلام)[2].

وأما كتاب (الإبانة عن علل الديانة) فالواضح من عنوانه أنه يدور حول المقارنة بين الأديان. فقد قارن فيه بين الأديان المعروفة في عصره وبين الإسلام في العقيدة والمعاملات، والأخلاق، واليوم الآخر. وقد وضح ذلك من خلال النص الذي جاء في كتابه الإعلام بمناقب الإسلام حيث يقول: "كنا أو مأنا إلى بعض منه في كتابنا الملقب بالإبانة عن علل الديانة"[3].

١ ـ خليفات: مرجع سابق، ص ٤٧١ .

٢ ـ خليفات: مرجع سابق ص ٤٧٢ .

٣ ـ المرجع السابق، ص ٤٧٣ .

٤ ـ المؤلفات الأخلاقية:

بحث العامرى موضوع الأخلاق في كتابين من هذه الكتب المفقودة هما: (الإتمام لفضائل الأنام) و (النسك العقلي والتصوف المللى).

في الكتاب الأول عالج قضية ضرورة دراسة الأخلاق النظرية من خلال تطبيقها من الوجهة العملية. وقد دل على ذلك ما ذكره في كتابه (الإعلام بمناقب الإسلام)[١].

أما الكتاب الثاني، وهو (النسك العقلي والتصوف الملى) . فقد اقتبس التوحيدي ومسكويه، وعمر بن سهلان الساوى في كتابه (مختصر صوان الحكمة) اقتباسات طويلة كما ذكره العامرى نفسه في كتابيه (التقرير لأوجه التقدير) و (القول في الإبصار والمبصر). وقد يحث العامري موضوعات الوحى والإلهام، ومعارف النفس الناقة من خلال القوة المتخيلة[٢].

وما دام الحديث عن مؤلفات العامرى، فلا بأس من نقل القائمة التي ذكرها في أول كتاب (الأمد على الأبد)[٣] . وقد نقلها الدكتور غراب أيضا من ذات الكتاب، وذلك في مقدمة

---

١ ـ المرجع السابق، ص ٤٧٤ .

٢ ـ المرجع السابق، ص ٤٧٤ .

٣ ـ العامرى: الأمد على الأبد، تحقيق روسن مرجع سابق، ص ٥٥ ـ ٥٧ .

تحقيقه لكتاب (الإعلام بمناقب الإسلام)[1] وقد جاءت بنفس الترتيب. وهي:

١ ـ الإبانة عن علل الديانة.

٢ ـ الإعلام بمناقب الإسلام. (نشر وتحقيق ودراسة د. أحمد عبد الحميد غراب، القاهرة، ١٩٦٧م، وقد أعيد طبعه في مدينة الرياض. ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٣ ـ الإرشاد لتصحيح الاعتقاد.

٤ ـ النسك العقلي والتصوف الملي.

٥ ـ الإتمام لفضائل الأنام.

٦ ـ التقرير لأوجه التقدير . (مخطوط وحيد بمكتبة جامعة برنستون فهرس حتى رقم ٢١٦٣) وقد نشره الدكتور خليفات ضمن مجموعة (رسائل العامرى) عمان ١٩٨٨[2].

---

١ ـ غراب : مقدمة تحقيق كتاب (الإعلام بمناقب الإسلام) مرجع سابق، ص١٢، ١٣ .

٢ ـ يلاحظ أن خليفات لم يشر أدنى إشارة في تحقيقه للكتاب كيف وجد المخطوطة، ولا ما إذا كانت هناك نسخة أو نسخ أخرى ولا كيف عرف أن هذه النسخة موجودة في مكتبة جامعة برنستون، ضنا على الدكتور غراب في أن ينسب إليه أنه صاحب الفضل في إرشاده إلى مكان هذه المخطوطة، ولذلك لم يشر إلى أنها مخطوطة جامعة برنستون إلا تحت صورة الصفحة الأخيرة من المخطوطة في صفحة ٢٩٩م. كما أنه في هامش التحقيق يشير إلى اختلاف بعض الكلمات في المتن بإشارة (ص) وهى تعنى بالطبع (في الأصل) دون أن يوضح في مقدمة التحقيق ماذا يعنى هذا الرمز.

٧ ـ إنقاذ البشر من الجبر والقدر. (مخطوط وحيد بمكتبة جامعة برنستون، فهرس حتى رقم ٢١٦٣) وقد نشره الدكتور سحبان خليفات ضمن المجموعة المشار إليها سابقا، قبل الكتاب السابق أى (التقرير لأوجه التقدير)[١].

٨ ـ الفصول الربانية للمباحث النفسانية.

٩ ـ فصول التأدب وفضول التحبب.

١٠ ـ الأبشار والأشجار.

١١ ـ الإفصاح والإيضاح.

١٢ ـ العناية والدراية.

١٣ ـ الأبحاث عن الأحداث.

١٤ ـ استفتاح النظر.

١٥ ـ الإبصار والمبصر (مخطوط وحيد بدار الكتب المصرية ـ المكتبة التيمورية، حكمة، رقم ٩٨).

وقد نشر الدكتور خليفات هذا الكتاب ضمن مجموعة (رسائل العامرى) عمان ١٩٨٨ بعنوان (القول في الإبصار والمبصر)[٢].

---

١ ـ وقد فعل الدكتور خليفات مع هذه المخطوطة ما فعله مع المخطوطة السابقة.

٢ ـ يلاحظ هنا أن محقق مجموعة الرسائل وهو د. خليفات ، لم يشر أدنى إشارة إلى من الذي دله على أن هناك مخطوطة بدار الكتب المصرية مع أن الدكتور غراب، قد ذكر ذلك في تحقيقه لكتاب الإعلام بمناقب الإسلام، ص ١٣، وإمعانا في ذلك، أخذ العنوان، بزيادة كلمة (القول في) من كاتب المخطوطة المذكورة، مع أن أبا الحسن العامرى نفسه قد ذكر عنوان الكتاب في أول كتابه (الأمد على الأبد) بهذا الشكل (الأبصار والمبصر) =

١٦ ـ تحصيل السلامة من الحصر والأسر.

١٧ ـ التبصير لأوجه التعبير.

١٨ ـ مسائل ورسائل وجيزة.

١٩ ـ أجوبة المسائل المتفرقة.

٢٠ ـ شرح الأصول المنطقية.

٢١ ـ تفاسير المصنفات الطبيعية.

٢٢ ـ (رسائل) إلى الأمراء والرؤساء (بالفارسية).

بقيت كلمة عن الكتاب الذي حققه الدكتور خليفات ضمن المجموعة التي حققها وهو ـ كما جاء في نشرته ـ (الفصول في المعالم الإلهية).

فقد ذكر الدكتور خليفات في وصفه لمخطوطة الكتاب أنه وجد في صفحة العنوان هذه العبارة "كتاب الفصول للإمام الفاضل أبي الحسن محمد ابن يوسف العامرى عليه الرحمة " . ثم أضاف المحقق: أن الناسخ نص في النهاية على اكتمال الرسالة، مبينا هذه المرة العنوان الكامل لها، فقال: "أنجزت الفصول في

== بدون (القول في) . وإذا كان الدكتور خليفات قد لاحظ أن كاتب المخطوطة قد أخطأ في اسم المؤلف، فكتبه (أبو الحسين) فلماذا لم يشر إلى أن زيادة عبارة (القول في) هي أيضا يحتمل أن تكون من هذا الكاتب؟.

المعالم الإلهية"[1]. غير أننا نجد المحقق لم يشر إلى أن هناك عنوانا أورده أبو الحسن العامري نفسه في الثبت بكتبه، في أول كتاب الأمد على الأبد، والذي استرشد به الدكتور غراب، في مقدمة كتاب الإعلام بمناقب الإسلام وهذا العنوان هو (الفصول الربانية للمباحث النفسانية)[2].

والملاحظ أن العبارتين المذكورتين في أول المخطوطة التي أشار إليها خليفات - وفي آخرها ليست من وضع المؤلف الذي هو أبو الحسن العامري بدليل إضافة عبارة (عليه الرحمة) في صفحة العنوان، وكلمة (الإمام) والعنوان في آخر المخطوطة أيضا من وضع الناسخ كما هو واضح بقى أن العنوان الذي ذكره العامري نفسه هو الأوثق وهو (الفصول الربانية في المعالم النفسانية) خاصة أن الدكتور خليفات قد عودنا الاعتماد على النقد الداخلي، كما فعل مع كتاب (السعادة والإسعاد) على نحو ما سبق.

والقارىء للكتاب يجد أن الموضوع الرئيسي فيه هو النفس والعقل سواء أكان عقلا أول ونفسا كلية ، أو عقولا ثانوية ونفوسا ثانوية"[3].

---

١ ـ خليفات : رسائل أبي الحسن العامرى وشذراته الفلسفية ، مرجع سابق، ص ٣٤٥ .

٢ ـ انظر العامرى: الأمد على الأبد، تحقيق روسن، ص ٥٦؛ وانظر غراب: مقدمة تحقيق كتاب (الإعلام بمناقب الإسلام) ص ١٢ .

٣ ـ انظر: العامرى: الفصول في المعالم الإلهية (ضمن مجموعة رسائل العامرى وشذراته الفلسفية)، تحقيق سحبان خليفات، عمان، ١٩٨٨، ص ٣٦٣ ـ ٣٨٩ .

ومما يؤكد ذلك أن الكتاب خال من أية مقدمة بل بدأ هكذا: "بسم الله الرحمن الرحيم" هذه فصول في المعالم الإلهية. الفصل الأول: المعاني الذاتية... "[1] وهذا يؤكد أن هناك مقدمة أغفلها الناسخ، أو لعلها أغفلت بواسطة النسخة التي نقل عنها الناسخ. ولكن أبا الحسن العامري عودنا أن يبدأ كتبه بالخطبة التقليدية من حمد الله، والصلاة على نبيه وهكذا. فقد جاء مثلا في أول كتاب (الأمد على الأبد): "الحمد لله الذي فتح لنا أبواب العلم..."[2]، وجاء في هذه الخطبة الافتتاحية: "وسميته كتاب الأمد على الأبد"[3]. وجاء كذلك في أول كتابه (الإعلام بمناقب الإسلام): "نحمد الله بكل ما حمده به أكرم خلائقه لديه... ونسأله أن يصلى على إمام الرحمة ... محمد عبده ورسوله ... وسميته الإعلام بمناقب الإسلام"[4].، وهكذا.

ومن هنا فإن الذي ترتاح النفس إليه هو أن العنوان الحقيقي لهذا الكتاب هو ما ذكره العامرى نفسه في مقدمة كتابهه (الأمد على الأبد) وهو (الأصول الربانية للمباحث النفسانية).

---

١ ـ المرجع السابق، ص ٣٦٣ .

٢ ـ العامرى: الأمد على الأبد، مرجع سابق، ص ٥٥ .

٣ ـ المرجع السابق؛ ص ٥٧ .

٤ ـ العامرى: الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب، مرجع سابق، ص ٦٩ ـ ٧١ .

حياة العامرى:

سبق أن تبين أن العامري ولد في مطلع القرن الرابع الهجري في مدينة نيسابور. وكان والده قاضيا بها، وله سكة هناك تعرف بسكة (أبي ذر) وهو أبو ذر يوسف العامرى. ونسبة العامرى توحى بأنه ينتسب إلى قبيلة عامر بن صعصعة، وربما كان منتسبا إليها بالولاء أو إلى شخص يسمى (عامر) أحد الموالى، ولكن الاحتمال الأول هو الأرجح نظرا لوجود كثرة كاثرة من بنى عامر في بلاد خراسان ولاسيما في عصر العامرى، وكثيرا ما كان يأنس بأحد العامريين فيغشى مجلسه مثل أبي حامد المروروزى العامرى[1].

تنقل العامرى بين المدن الإسلامية التي كانت بمثابة عواصم ثقافية، خاصة خلال القرن الرابع الهجرى، وقد شملت هذه المدن (شابستيان) وبخارى و (نسف أو نخشب) و (نيسابور) و (الرى) و (بغداد) . فبالنسبة لبخارى فقد زارها أربع مرات في السنوات: ٣٢٣هـ ، و٣٣٢ هـ حتى ٣٤٢هـ، و ٣٦٧هـ حتى ٣٦٩هـ، و ٣٧٤هـ حتى ٣٨٠هـ. أما نيسابور وهى مسقط رأسه، وفيها توفى فقد تردد عليها بعد أن تركها طلبا للعلم خمس مرات في السنوات التالية: ٣٤٢هـ حتى ٣٥٢هـ ، و ٣٥٨هـ في زيارة

١ ـ التوحيدي: البصائر والذخائر، تحقيق ابراهيم الكيلاني جـ ٣، قسم ٢ دمشق ، د. ت؛ ص ٥٤٥ .

قصيرة، و ٣٦٦هـ في زيارة قصيرة أيضا، و ٣٧٠ حتى ٣٧٣هـ، وأخير ٣٨١ حيث توفى بها في نفس العام. وأما الرى فقد تردد عليها أربع مرات في السنوات التالية : ٣٥٢ وحتى ٣٥٧هـ، و ٣٥٩ في زيارة قصيرة ، و ٣٦٠ حتى ٣٦٤هـ، و ٣٦٥ حتى ٣٦٦هـ. وأما شابستيان (في بلخ) فقد ذهب إليها مرة واحدة، في سنة ٣٢٠هـ حتى ٣٢٢. وبالنسبة لمدينة (نسف أو نخشب). في منطقة الشاش فيما وراء النهر، فقد ذهب إليها مرة واحدة في سنة ٣٢٤ حتى ٣٣١هـ أما (بغداد) فقد ذهب إليها مرتين، في السنتين: ٣٦٠هـ و ٣٦٤هـ[١].

والذي يهمنا من هذه الرحلات هو ما قام به من زيارة إلى بغداد مرتين وما قام به من رحلة في بلاد الشاش. والأهم من ذلك هو فترة تلقيه العلم على يدى أبي زيد البلخى (٢٣٦هـ/ ٨٤٧م - ٣٢٢هـ/٩٣٣م) في (شابستيان) بمنطقة بلخ.

أما زيارتاه لبغداد فإن أبا حيان التوحيد قد عنى بهما عناية فائقة ولذلك بقيت لنا صورة واضحة عن نشاطه خلال الزيارتين. فقد كان في الأولى يغشى مجلس أبي حامد المرو الروزى. وقد ناقش فيها الفقهاء حول حكم تناول الخمر، وقد أعجب الحاضرون بصياغته الأحكام الفقهية في قالب فلسفى[٢].

---

١ - خليفات: مقدمة تحقيق رسائل أبي الحسن العامري، مرجع سابق، ٦٣ .

٢ - التوحيد: البصائر والذخائر ، مرجع سابق، جـ ٣ ، قسم ٢، ص ٥٤٥ . وانظر: . Rowson: op. cit, p.11

وفي الزيارة الثانية جاء في صحبة الوزير البويهى أبي الفتح بن العميد ذى الكفايتين (ت ٣٦٦هـ/ ٩٧٦م) الذي تولى الوزارة بعد وفاة أبيه أبي الفضل بن العميد (ت ٣٦٠هـ/ ٩٧٠م) . وقد عقد أبو الفتح مجالس علمية خلال إقامته ببغداد، وخصص ليلة للفقهاء، وأخرى للأدباء، وثالثة للمتكلمين، ورابعه للمتفلسفين، وهكذا بصفة دورية. وبما أن العامرى كان مصاحبا للوزير، فقد كان من الطبيعي أن يكون حاضرا هذه المجالس. وقد أعجب التوحيدي بالمناقشات التي دارت بين العامري وفلاسفة بغداد. وإن كان قد لاحظ أن البغداديين قد استقبلوه ببرود. وعاملوه بطريقة يشو بها العداء، حتى أن التوحيدي نفسه قد وجه اللوم لهم على هذا الموقف الذي وقفوه منه، وفي رأى التوحيدي أن هذه هى طبيعة البغداديين مع أهل خراسان، بل مع من هو من بلد آخر غير بغداد[١]: ويبدو أن السبب في هذه المعاملة الجافة التي قوبل بها العامرى من البغداديين ليست راجعة إلى تعصب البغداديين فحسب - في رأى التوحيدي - بل ترجع في جانب كبير منها إلى أخلاق العامرى أيضا، في التعامل معهم بشيء من الغطرسة والافتقار إلى اللباقة[٢] ، وربما يشير التوحيدي إلى

١ - التوحيدى: المرجع السابق، نفس الصفحة؛ ومثالب الوزيرين، تحقيق إبراهيم الكيلاني، دمشق، دار الفكر، ١٩٦١، ص ٤١٠؛ والمقابسات تحقيق حسن السندوبي، القاهرة، ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٩م، ص ٣٠٦ .

٢ - التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت، ١٩٥٣، جـ٢، ص ٨٤ .

قصة المناظرة الطريفة التي حدثت بين العامري وأبي سعيد السيرافي (ت ٣٦٨هـ/ ٩٧٩م) في أحد هذه المجالس في حضرة الوزير المذكور، حيث فاجأ العامرى الحاضرين بسؤال وجهه إلى السيرافي عن طبيعة حرف (الباء) في (بسم الله الرحمن الرحيم) وعلت الدهشة أبا سعيد. ويخبرنا التوحيد بتعليق عالم النحو الكبير وهو السيرافي على هذا السؤال الذي وجهه إليه العامرى ، حيث قال: "لما خرجنا قلت لأبي سعيد السيرافي: أيها الشيخ أرأيت ما كان من هذا الرجل الخطير عندنا، الكبير في أنفسنا؟ فقال: ما دهيت قط بمثل ما دهيت به اليوم ، ولقد جرت بينى وبين أبي بشر متى، سنة عشرين وثلاثمائة ملحة، كانت هذه أشرس وأشوس منها"[1] ويبدو أن العامرى أراد بهذا السؤال أن يثأر لهزيمة زميله في المجال الفلسفي وهو أبو بشر متى بن يونس، الذي سبق أن هزمه السيرافي في المناظرة التي أشار إليها.

أما أهمية ذهاب العامرى إلى (شابستيا) حيث تلقى العلم على يدى أبي زيد البلخى، فإنها تكمن في الاتجاه الفلسفي الذي نحاه في مختلف المسائل المتصلة بالفلسفة، وخاصة تلك المسألة الرئيسية عند فلاسفة الإسلام بوجه عام، وهى التوفيق بين الدين والفلسفة.

---

١ ـ التوحيدي: مثالب الوزرين، مرجع سابق، ص ٣٧١ ـ ٣٧٣ .

فنحن نعرف من حياة أبي زيد البلخى أنه ولد في إحدى قرى بلخ وهى شابستيان ، كما سبق. وتحدثنا كتب التاريخ أنه ذهب من قريته إلى بغداد، راجلا. وأقام فيها ثماني سنين، وتلقى الفلسفة عن أبي يعقوب يوسف بن إسحاق الكندى. ومن خلال ما سبق عرضه عند الحديث عن محاولة التوفيق التي قام بها الكندي، نجد أن البلخى قد حذا حذو الكندي في هذا الموضوع. بل في موضوعات أخرى مثل تصنيف العلوم ، ومقارنة الأديان. وقد تبين بعد ذلك أن العامري قد مكث عامين يدرس على أبي زيد، بل ينعته بعبارة "شيخنا أبو زيد أحمد بن سهل البلخي، رحمه الله"[1] في كتابه (الأمد على الأبد). وقد ألف العامرى هذا الكتاب في مدينة (بخارى) عام ٣٧٥ هـ، ومن ثم يفصل بين تلمذته عليه خلال المدة من ٣٢٢هـ إلى ٣٢٢هـ، وبين تأليف كتاب (الأمد) حوالى خمسين سنة . كل ذلك يدل دلالة قاطعة على أنه يدين لأستاذه بالولاء والمتابعة في المشرب العلمى، والاتجاه الفلسفي الى أبعد مدى.

إزاء هذه المعلومات، عن علاقة العامرى بأستاذه البلخى فإنه يمكن القول، بارتياح، بأن التهمة التي وجهها أحد المحافظين المتشددين ـ كما يصفة التوحيدي ـ ، وهو الجريرى (ت حوالي ٣٣٠هـ/ ٩٧١م) لا أساس لها، وهى أن البلخى والعامرى وأبا تمام النيسابورى كانوا من إخوان الصفاء، ولا حجة يسوقها

١ ـ العامرى: الأمد على الأبد، مرجع سابق، ص ٧٥ .

الجريري لدعم هذه التهمة سوى دعوة هؤلاء الثلاثة إلى التوفيق بين الدين والفلسفة، وذلك أن إخوان الصفاء يدعون أيضا إلى هذا التوفيق، وهذا التوفيق في رأى الجريرى لا يعدو أن يكون حيلة يتذرع بها هؤلاء إلى هدم الشريعة[1].

وبطلان هذه التهمة، تؤيده عدة حقائق. أولاها أن أبازيد البلخي نفسه قد ذكر أن أحد الإسماعيليين وهو الحسين بن على المرو الروزى كان يجرى عليه صلات معلومة دائمة ، فلما كتب أبو زيد (البحث عن كيفية التأويلات) قطع هذه الصلات عنه، وهذا الكتاب وإن لم يبق بين أيدينا، فإنه من الممكن تخمين مضمونه، فإنه لا بد أن يكون قد وضع قواعد منضبطة لكيفية تأويل النصوص الدينية، لاسيما النصوص القرآنية، بحيث لا يجرؤ أحد من أولئك الذين يريدون أن يحملوه عقائدهم بالباطل أن يستمر في محاولته، أو على الأقل يكشف محاولات الإسماعيلية التي لعبت بالنص القرآني بحيث يتطابق مع ما أرادوا أن ينشروه من عقائد وآراء بعيدة كل البعد عن مبادئ الإسلام وعقيدته.

لقد كانت دعوة الكندى ، ومن بعده البلخى، ثم العامرى إلى التوفيق بين الدين والفلسفة، تهدف إلى ألا يحرم المجتمع

---

١ ـ التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، مرجع سابق، جـ٢، ص ١٥ ،
وانظر: . Rwoson: op cit. p. 20,21

الإسلامي من ثمار ما أنتجته العقول الإنسانية قبل الإسلام، مع عدم التضحية بأسس الإسلام ومبادئه. ولعل ذلك كان واضحا من منهج الكندى في ذلك - كما سبق عرضه - فقد عارض الفلاسفة القدماء في عدة قضايا لأنها تعارض الوحى، ولا سيما قضية قدم العالم، كما أعلى من شأن النبوة ليثبت أنها وهبية ، وليست كسبية مثل الفلسفة. وسيتضح فيما يلي من حديث كيف أن العامري قد نهج نهج أستاذه أبي زيد البلخى، وأستاذ أستاذه الكندى في محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة.

أجل دعا إخوان الصفاء في رسائلهم إلى نفس الهدف، وهو التوفيق بين الدين والفلسفة، بل إنهم بذلوا جهدا وافرا في هذه المحاولة، ولكن الفرق بين محاولة، ومحاولة إنما كان في المنهج والغاية.

المنهج الإسماعيلي في التأويل لا يلتزم أى قاعدة من قواعد اللغة العربية التي نزل القرآن الكريم بها، بل إن الإسماعيليين على استعداد لأن يذهبوا إلى أبعد مدى في التأويل من غير أن يكون هناك حد يقفون عنده، بل إنهم قد يؤولون آية ما، تأويلا في موقف ، ثم يؤولون نفس الآية تأويلا آخر في موقف آخر، وقد حدد الغزالي المنهج الذي ينبغي اتباعه في صرف اللفظ عن ظاهره قال: "فإن لنا (أهل السنة)معيارا في التأويل، وهو أن ما دل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره، علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك، بشرط أن يكون اللفظ مناسبا له بطريق التجوز

والاستعارة"[1]. أما الباطنية أو الإسماعيلية فإن تأويلهم يخالف هذه القاعدة فما العلاقة بين لفظ (الغسل) الوارد في النصوص، والواجب القيام به بعد الجنابة، أو في الوضوء، وبين وجوب تجديد العهد على من أفشى سر (الإمام) الإسماعيلى، قبل أن ينال درجة استحقاق إفشاء هذا السر[2]؛ وهل العقل يقول ببطلان المعنى اللغوى المفهوم من لفظ الغسل، وهو إسبال الماء على جميع أجزاء جسم الإنسان، وذلك إذا حدثت جنابة".

وقد أورد الغزالي كثيرا من تأويلاتهم، مبينا أنها جميعها فاسدة بناء على مجافاتها للقواعد اللغوية التي أشار إليها، ومن هذه التأويالت التي نقلها عنهم "أن الجناية عندهم هى مبادرة المستجيب بإفشاء السر، قبل أن ينال درجة استحقاقه، والزنا هو إلقاء نطفة العلم الباطن في نفس لم يتم معها عقد العهد، والاحتلام هو أن يسبق لسانه إلى إفشاء السر في غير محله، فعلية الغسل، أى تجديد العهد، والصيام هو الإمساك عن كشف السر، والكعبة هى النبى، وباب الكعبة هو (على) ، والصفا هو النبي، والمروة على ... وكذلك زعموا أن المحرمات عبارة عن ذوى الشر من الرجال، وقد تعبدنا باجتنابهم، كما أن العبادات عبارة

---

١ ـ الغزالي، أبو حامد: فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية، تحقيق عبد الرحمن بدوى، القاهرة، الدار القومية، ١٣٨٣ هـ/ ١٩٦٣م. ص ٥٣ .

٢ ـ المرجع السابق، ص ٥٥ ، ٥٦ .

عن الأخيار. والأبرار الذين أمرنا باتباعهم"[1] ويعقب الغزالي بعد ذكر مثل هذه الأمثلة بقوله: "هذا من هذيانهم في التأويلات، حكيناها ليضحك منها؛ ونعوذ بالله من صرعة الغافل وكبوة الجاهل"[2].

وإذا كان الغزالي قد حمل على الباطنية الذين ذهبوا إلى أن أمثال هذه التأويلات من الإمام المعصوم عندهم[3]، فإن العامرى يحمل أيضا على من يقولون بهذا الإمام المعصوم، الذي يشترك في القول به كل من الإثنى عشرية والباطنية الإسماعيلية يقول: "فأما الإمام المعصوم، فلن يوقف على مكانه، ولن يتوصل عند وقوع الحادثات الى الرجوع إليه"[4] والمعروف أن التلقى من الإمام المعصوم، هو منهج أساسي عند الباطنية، وبناء على ذلك يطلقون العنان لخيالهم في التأويل مسندين كل ما يسفر عنه خيالهم من تأويلات إلى هذا الإمام. وبالرجوع إلى الشهرستاني[5] في نقله لتفاصيل الأخذ من الإمام المعصوم ، ورفض العقل رفضا تاما يتبين مدى الاتجاه المختلف بين هؤلاء، وبين العامرى .

---

١ ـ المرجع السابق، ص ٥٦ .

٢ ـ المرجع السابق، ص ٥٨ .

٣ ـ المرجع السابق، ص ١٤٢ ومابعدها.

٤ ـ العامرى، أبو الحسن: الإعلام بمناقب الإسلام، مرجع سابق، ص ١١٥ .

٥ ـ الشهرستاني: الملل والنحل، جـ١، ص ٣٤١ ومابعدها.

أما الغاية التي يسعى إليها إخوان الصفاء، فغير الغاية التي يسعى إليها هؤلاء الفلاسفة. فإخوان الصفاء يسعون إلى تنقية الشريعة من الجهالات التي قد دنست بها، ولا صلاح للشريعة ولا تنقية لها إلا بالفلسفة[1]. وهذا ـ طبعا هو الهدف المعلن ـ أما الهدف غير المعلن، فهو إفراغ نصوص الشريعة من مضمونها الإلهى، وحشو هذه النصوص بالأفكار الإلحادية واضفاء صفات الألوهية على الإمام. الذي هو من جوهر النفس الناطقة "والنفس الناطقة إبداع لا من شيء فتعود إليه، ولا جزء من كل فتختلط به، بل هي جوهرة إبداعية، ظهرت إلى مركز الإبداع وجودا عينيا، ثم برزت منه، فشقت العوالم إلى مركز الأرض وهو (أى مركز الأرض) أشد ظلمانية من جميع المراكز التي جاوزتها، فهو نهاية ورودها، ثم ترقت منه إلى المعادن، ثم إلي النبات، ثم إلى الحيوان، ثم إلى الإنسان، ثم عند ذلك اتصلت بها مواد الحدود السفليين، الذين هم النطقاء والأسس والأئمة والحجج والدعاة... فعند ذلك تنتقل من الصورة الإنسانية إلى الصورة الملكية، إذا قبلت المواد، ثم تتصل بها عند هذه الدرجة مواد الحدود العلوية، وهى مواد التالي، فإذا أكملت مواد التالي، اتصلت بها مواد السابق، فإذا نالت مواده، ارتقت إلى عالم الملكوت، وحاولت النفوذ منها إلى إدراك الربوبية، منذ ذلك، يناديها عجب العبودية

---

١ ـ القفطي: اخبار العلماء بأخبار الحكماء، القاهرة، ١٣٦٦هـ، ص ٥٨، ٥٩.

[يا أيتها النفس المطمئنة، إرجعى إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادى وادخلي جنتى] معناه: ارجعى إلى مركز الإبداع الذي أنت من جوهريته، واشكريه فهو غايتك ، ومنتهى طلبك"[1] وإخوان الضعفاء في رسائلهم لا يخفون أنهم شيعة يدعون دعوة عامة لأهل البيت"[2].

أما غاية العامري من التوفيق ، فإنها مختلفة تمام الاختلاف ـ كما سيجيء ـ بل إنه يصرح بأن هدف البعض من التوفيق ، هو ترك العمل بالشريعة "إن فرقة من الفلاسفة وطائفة من الباطنية قد ادعوا أن المبرز في العلوم لن يلزمه شيء من وظائف العبودية"[3]. ويعلق العامرى على هذه الدعوى بقوله "ونحن نقول: إن كل من آثر لنفسه هذه العقيدة، فقد ارتكب خطأ فاحشا، فإن العلم مبدأ للعمل ، والعمل تمام العلم، ولا يرغب في العلوم الفاضلة إلا لأجل الأعمال الصالحة"[4].

ولعلنا نتذكر أن العامرى قد ذهب إلى مدينة (بخارى) أربع مرات، كما أنه ألف فيها بعض كتبه، وخاصة كتابة (الأمد على الأبد) الذي فرغ من تأليفه سنة ٣٧٥ هـ أى قبل وفاته بست

---

١ ـ اليماني، الداعى أبو منصور: البيان لمباحث الإخوان، تحقيق مصطفى غالب، سلمية، سورية، ١٩٥٦، جـ١، ص ٦٣، ٦٤ .

٢ ـ عبد النور، جبور: إخوان الصنعاء؛ بيروت، ١٩٥٤، ص ١٦ ـ ٢٠ .

٣ ـ العامرى: الإعلام بمناقب الإسلام، مرجع سابق، ص ٧٣، ٧٤ .

٤ ـ المرجع السابق، ص ٧٥ .

سنوات ولا يحدثنا التاريخ أنه زار بخارى بعد هذا التاريخ، بل ظل في نيسابور إلى أن توفى سنة ٣٨١هـ - على نحو ما سبق -.

ومن المعروف أن بخارى كانت حاضرة السامانيين ، وكانوا على المذهب السنى، وبالرغم من ذلك، فقد أشار المقدسى إلى أنها كانت قد أصبحت مباءة لكثير من الفئات الشيعية فقد "رحل إليها أقوام أظهروا الفساد، وأساءوا المعاملة ، وتهاونوا بالجماعات وهونوا أمور الدين"(١)، ويضاف إلى ذلك أن دعاة الإسماعيلية فيما وراء النهر، وعلى رأسهم ابو عبد الله محمد أحمد النخشبى (النسفى) الذى نجح في إرسال دعاته الى بخارى، قد نجحوا فعلا في اجتذاب خاصة الأمير الساماني إلى الدعوة الإسماعيلية، بل إن النخشبى نفسه حضر إلى بخارى، واستطاع أن يدخل هذا الأمير إلى الدعوة الاسماعيلية، وهو نصر بن أحمد الساماني، إلا أن الرياح جرت على غير ما يريده هؤلاء الدعاة، فقد حدث انقلاب ضد الأمير، قام به ابنه (نوح) بن نصر، وقد قام بسجن أبيه، وتتبع كل دعاة الإسماعيلية ومن استجاب لهم بالقتل والسجن ومصادرة الأموال(٢).

---

١ - المقدسى، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر البناء: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق دى جويج : De Goeje ، ١٩٠٦، ص ٢٨١ .

٢ - خليفات، سحبان: مقدمة نشر رسائل العامرى، مرجع سابق ص ٤٩، ٥٠ اعتمادا على نظام الملك: سياست نامة.

وقد نعم ابو الحسن العامري، في هذا الجو بالاستقرار، إلى درجة تأليف بعض كتبه في بخارى، دون أن يخشى بطش الباطشين، وهذا دليل على أنه كان بعيدا كل البعد عن أى صلة بإخوان الصفاء أو عن الانتساب إلى الدعوة الإسماعيلية، التي كانت منتشرة في بلاد الفرس إبان القرن الرابع الهجري.

وهذا يؤدي بنا إلى الحديث عن أهمية زيارته لبلاد الشاش في منطقة ما وراء النهر، وكانت مدينة (نخشب) أو (نسف) من أهم مدن هذا الإقليم ، غير أننا نسمع أنه التقى بالفقية الشافعي، المشهور (أبو بكر القفال) الشاش، وأخذ عنه فقه الإمام الشافعي وربما التقى أيضا بالفيلسوف الإسماعيلي الكبير (أبي عبد الله محمد بن أحمد) النخشى أو النسفى، وأخذ عنه شيئا من الفلسفة الأفلاطونية المحدثة التي وظفها الإسماعيلية توظيفا كبيرا في دعوتهم وفي فلسفتهم في الإمامة وفي الكون بوجه عام، وليس كل من أخذ بآراء الأفلاطونية المحدثة أو أخذ ببعض هذه الآراء يكون من المحتم إسماعيليا ، فالكندى مثلا أخذ ببعض هذه الآراء، بل إنه ترجم بنفسه، أو أشرف على بعض الترجمات المنتحية إليها ، ومع ذلك ، فلم يكن من الإسماعيلية في شىء، بل إن الغزالي نفسه، وهو الذي ألف عدة كتب في كشف فضائح الباطنية[1]، قد تسللت آراء هذه المدرسة إلى جوانب كثيرة من

---

١ ـ انظر: الغزالى: فضائح الباطنية، مرجع سابق؛ والقسطاس المستقيم (ضمن مجموعة القصور العوالى)، القاهرة، مكتبة الجندى، د.ت. والمنقذ من الضلال، القاهرة، مكتبة الجند، د. ت.

فلسفته[1].

أما زيارة أبي الحسن العامري لبلاد الشاش وأهميتها، فإنها تدور حول الحديث عن مذهبه الفقهي ومذهبه الكلامي. والمذهب الفقهي والمذهب الكلامي لأبي الحسن يلقيان مزيدا من الضوء على ما إذا كان قد استجاب للدعوة الإسماعيلية، أو كان هو أحد دعاتها، على أساس التهمة التي تم الحديث عنها سلفا، عن أنه كان أحد إخوان الصفاء.

ونظرة إلى الأقاليم التي تحرك فيها العامرى، تحدد أنه قطع الأقاليم الواقعة بين بلاد الشاس في الشمال الشرقي لإقليم خراسان، وبغداد في أقصى الغرب من الأقاليم الشرقية الإسلامية، غير أن معظم البلاد التي أقام فيها فترات كبيرة هى نيسابور والرى وبخارى ونخشب أو نسف، وقد كان مذهب الإمام أبي حنيفة الفقهي هو الغالب في أقصى الأقاليم الشرقية، ماعدا بلاد الشاش، فقد ساد فيها مذهب الإمام الشافعي[2]. فلا نعجب إذن أن يكون فيلسوفنا قد تمذهب بالمذهب الحنفى الذي ما زال سائدا حتى اليوم في هذه البلاد. كما أنه درس الحديث والفقه الشافعي على أبي بكر القفال، كما درس عليه المذهب

---

١ ـ انظر الغزالى: المضنون الصغير (ضمن مجموعة العصور العوالي) مرجع سابق.

٢ ـ المقدسى: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مرجع سابق، ص ٣٢٣ .

الماتريدي في علم الكلام[1]. وذلك في بلاد الشاش التي زارها ومكث فيها مدة ، حيث انتقل إليها من بخارى في أول زيارة له لتلك المدينة، وقد تزوج العامري في بلاد الشاش من ابنة (اسماعيل بن مهران الخشينديزى) وهو من رجال الحديث[2].

ومن هنا فإنه يمكن القول إن المذهب الكلامي للعامري كان هو المذهب الماتريدى، وأن المذهب الفقهي له كان هو الحنفى، وان كان ربما انتقل منه إلى المذهب الشافعي الذي تلقاه على أيدى (أبي بكر القفال) الشاسى كما سبق ـ وبناء عليه فإنه لا يمكن أن يكون قد تمذهب بمذهب الباطنية الإسماعيلية، أو كان من إخوان الصفاء.

وإذا أضفنا الى ذلك أن الرجل الذي كان يرعى العامرى وهو صاحب الجيش في نيسابور أى (ابن سيمجور) حين وصلته رسالة الخليفة العاطمى في مصر يدعوه فيها إلى الدخول في المذهب الإسماعيلي، كانت إجابته لهذه الدعوة برسالة جاء فيها [قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون][3][4] . وقد أعلن العامرى نفسه في صراحة تامة رفضه لمزاعم الباطنية من أن الإنسان إذا

---

١ ـ خليفات، سحبان: مقدمة نشر رسائل أبي الحسن العامري، مرجع سابق، ص ٧٢ .

٢ ـ المرجع السابق، ص ٧٣ .

٣ ـ الكافرون: ١، ٢ .

٤ ـ خليفات: المرجع السابق، ص ٧٢ .

ما وصل إلي مرتبة عليا في العلم لم يحتج إلى العمل، مع أن أكمل الناس "أغزرهم عرفانا للحق، وأقدرهم على العمل بما يوافق الحق، وأرذل الناس أنزرهم معرفة بالحق، وأعجزهم عن العمل بما يوافق الحق"[1] ويؤكد العامرى هذا المعنى صراحة فيقول: "إن فرقة من الفلاسفة وطائفة من الباطنية قد ادعوا أن المبرزفي العلوم لن يلزمه شيء من وظائف العبودية غير الهداية للخليقة، وأن العاقل منا ليس يلزمه اقتباس العلم ليتوصل به إلى الأعمال الصالحة، بل يلزمه ذلك ليسلم به عن وحشة الجهالة ، فإنها في ذاتها قبيحة وظلمة، كما أن ضدها في نفسه حسن ملذ ... ونحن نقول: إن كل من آثر لنفسه هذه العقيدة، فقد ارتكب خطأ فاحشا ، فإن العلم مبدأ للعمل، والعمل تمام العلم، ولا يرغب في العلوم الفاضلة، إلا لأجل الأعمال الصالحة؛ ولو جعل الله تعالى الجبلة البشرية مقصورة على تحصيل العلم دون تقويم العمل، لكانت القوة العملية إما فضلا زائدا. وإما تبعا عارضا ، ولو أنها كانت كذلك، لما كان عدمها ليخل في عمارة البلاد، وسياسة العباد. كلا! إن توهم هذا مما يؤدى إلى تفويض الأعمال الصالحة بأسرها إلى ذوى الجهل والغباوة، ولو جعل الأمر كذلك ، لوجدت الطبيعة الإنسية عند إقامتها الأعمال الصالحة مستغنية عن العلوم الحقيقية"[2].

---

١ ـ العامرى: الإعلام بمناقب الإسلام ، مرجع سابق، ص ٧٣ .

٢ ـ المرجع السابق، ص ٧٤ ، ٧٥ .



الفصل الثاني

التوفيق بين الدين والفلسفة

في

مجال تصنيف العلوم

مدخل

ينبغى أن ننظر إلى أن محاولة العامري التوفيق بين الدين والفلسفة لم تأت على سبيل العرض، بل إنها كانت محاولة جادة مقصودة ، ولذلك احتشد لها، وبذل جهدا وافرا في إتمامها والوصول بها إلى نتيجة واضحة لا لبس فيها ولا غوض، وربما لو قدر لكتبه أن تظل معروفة عبر القرون الغابرة، لتغيرت نظرة الكثير من الباحثين والدارسين إلى محاولة فلاسفة الإسلام، بدلا من ذهاب البعض إلى أن هذه المحاولة كانت دون تحقيق الهدف منها، أو أن فلسفة المسلمين كانت هى الفلسفة اليونانية في ثوب عربي، وما إلى ذلك من الأحكام العامة التي لا تتفق وطبيعة العلم، أعنى تلك الأحكام التي وقع فيها كثير من الباحثين الغربيين بحسن نية حينا وبسوء نية أحيانا.

ولعل أهم ما يميز محاولة العامرى هو سلامة المقصد، والسعى إلى تحقيق هدف محدد تطمح إليه كل حضارة ، وهو الأخذ من الحضارات السابقة عليها بما من شأنه أن يدفع تلك الحضارة إلى تحقيق رسالتها، وبالتالي فحص ما لدى الحضارات السابقة بعين محايدة، دون الاندفاع إلى ما يمليه التعصب من الوقوع في أخطاء فادحة ربما تكلف البشرية عناء غير قليل. من الحرمان من ثمار ما أنتجه العقل البشرى أيا كان انتسابه إلى دين أو نحلة أو مذهب قد لا يوافق عليه الباحث من

الوجهة العقدية أو من حيث المشرب السياسي أو العرقي فالحكمة ضالة المؤمن. وقديما قال أرسطو أحب أفلاطون وحبي للحقيقة أشد.

والذي يعايش العامري في مختلف كتبه أو رسائله التي كشفت مؤخرا، لا تخطئه هذه الروح، فلم يكن صاحب مذهب سياسي أو اتجاه عقدي يجنح إلي تغيير وضع قائم، ويبذل في السعى إلى تحقيقه كل ما لديه من ذكاء وألمعية في تزيينه، وإلباسه ثوب الحق ، مهما كان مفعما بباطل.

وكما رأينا سلفا، لم يكن من إخوان الصفاء الذين اعتسفوا تأويل النصوص ليصلوا بها إلى استنطاقها بما يريدون ، مهما كان في هذا الاعتساف قضاء على جدوى هذه النصوص ذاتها، أو تفريغها من مضمونها نهائيا . ولم يكن من الإمامية الإثنى عشرية الذين شغلهم إثبات احقية أئمتهم بالإمامة والحكم، عن حقائق واضحة لا سبيل إلى تجاهلها، ولم يكن من هؤلاء الذين جمدوا أمام النصوص الدينية وتوجيهها وجهة قد تضر بالدين أكثر مما تفيد، سعيا إلى تحقيق مكاسب دنيوية أو حفاظا على مكاسب حققوها بالفعل.

لقد وقف بين الفريقين وقفة متوازنة لا ليحدث هذا التوازن بينهما، بل ليبحث عن الحق بينهما، وليعلن هذا الحق قولا وعملا.

والعامرى في محاولته هذه يتبع طريقين أولهما الطريق النظرى وثانيهما الطريق التطبيقي، أو بالأخرى الطريق الأول

طريق مباشر والثاني طريق غير مباشر. ونعنى بهذين الطريقين عند العامري هو ما اتبعه في تصنيف العلوم أو لا، وما اتبعه في المزاوجة بين التأويل الفلسفى والتأويل الديني ثانيا بحيث يمكن القول إن الطريق الأول يتمثل في مخاطبة الجماهير، والثاني يتمثل في مخاطبة المثقفين من طبقته أو الفلاسفة والمفكرين.

تصنيف العلوم في الفكر الإسلامي:

وتصنيف العلوم في الفلسفة الإسلامية لم يبدأ بالعامرى، بل سبق إليه. ويعتبر هذا التصنيف للعلوم من الإضافات التي أضافها فلاسفة الإسلام إلى موضوعات الفلسفة، أو إن شئت إلى العلوم الفلسفية. فقد عرفه بعض المشتغلين بهذا الحقل على أنه أحد فروع العلم الإلهى فقال: "ه علم باحث عن التدرج من أعم الموضوعات إلى أخصها، ليحصل بذلك موضوع العلوم المندرجة تحت ذلك الأعم، ولما كان أعم العلوم موضوعا العلم الإلهى، جعل (تقسيم العلوم) من فروعه، ويمكن التدرج فيه من الأخص إلى الأعم، على عكس ما ذكر، لكن الأول أسهل وأيسر"[1].

وقد سبق العامرى إلى هذا العلم بواسطة بعض الفلاسفة مثل

١ ـ زادة، طاش كبرى (أحمد بن مصطفى: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، تحقيق كامل بكرى وعبد الوهاب أبو النور، القاهرة، دار الكتب الحديثة، جـ١، ص ٣٢٤ .

جابر بن حبان[1] (ولد حوالى ١١٠هـ / ٧٢١م ت. حوالي ١٨٩هـ/ ٨١٦م) والكندى[2] ، كما عاصره الكثيرون ممن توفرت جهودهم في هذا الميدان من أمثال الخوارزمي[3] وأبي حيان التوحيد[4]، والفارابي[5] وإخوان الصفاء[6] ، وابن النديم[7] ، وتوالت الجهود بعد عصر العامري في هذا الميدان أيضا مثل ابن سينا[8] والغزالي[9] وابن حزم[10].

١ ـ محمود، زكى نجيب: جابر بن حيان، القاهرة، مكتبة مصر، ١٩٦٢، ص ٨٧ ـ ١٠٧، وقد نقل الدكتور زكى نجيب محمود تصنيف جابر بن حيان من كتاب منسوب إلى جابر بن حيان، هو كتاب (الحدود) وهو من المختارات التي نشرها بول كراوس.

٢ ـ انظر: الكندى: رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس، (ضمن مجموعة رسائل الكندى الفلسفية) ، مرجع سابق جـ ١ ، ص ٣٧٢ ، ٣٧٣ .

٣ ـ انظر: الخوارزمى، أبو عبد الله محمد بن أحمد: مفاتيح العلوم، بيروت دار الكتب العلمية ؛ والقاهرة، المطبعة المنيرية.

٤ ـ انظر: التوحيدي، أبو حبان : رسالة في بيان ثمرات العلوم (ضمن مجموعة من رسالتين للمؤلف) القاهرة، المطبعة الشرفية، ١٣٢٣هـ.

٥ ـ انظر الفارابي: محمد بن محمد بن طرخان: إحصاء العلوم ، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٤٩.

٦ ـ انظر رسائل إخوان الصفاء ، نشر المؤيد (الشيخ على يوسف) القاهرة، مطبعة الآداب، ١٣٠٦هـ، جـ١، الرسالة السابعة .

٧ ـ انظر ابن النديم، الفهرست ، طهران، ١٩٧١م.

٨ ـ انظر ابن سينا: رسالة في أقسام العلوم العقلية (ضمن مجموعة تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات) القاهرة، مطبعة هندية، ١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م ؛ ومنطق المشرقيين، القاهرة، المطبعة السلفية، ١٣٢٨هـ/١٩١٠م.

٩ ـ انظر الغزالي: خلاصة التصانيف في التصوف، القاهرة، مكتبة الجندى، د. ت ضمن مجموعة (القصور العوالى).

١٠ انظر ابن حزم: رسالة في ترتيب العلوم (ضمن مجموعة رسائل ابن حزم)، مصور بمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية بالقاهرة تحت رقم ١٣٢ توحيد عن مخطوط شهيد على برقم ٢٧٠٤ .

ولا شك أن إقبال الفلاسفة المسلمين على هذا النوع من العلوم كانت له أهدافه التي تتنوع إلى أهداف عامة عند مختلف المؤلفين، وأهداف خاصة بكل مؤلف على حدة. وقد تكفل الفارابي بتحديد النوع الأول بالرغم من أنه جعلها أهدافا خاصة به وأنه عمل على تحقيقها من وراء تأليفه لكتاب (إحصاء العلوم) ، وذلك على النحو التالي:

١ ـ أن تصنيف العلوم يبين ـ مسبقا ـ لمن يريد الإقدام على دراسة أى علم مدى جدوى هذا العلم، وموضوعاته، وفضله.

٢ ـ يورث (التصنيف) القدرة على المقايسة بين العلوم المختلفة فيعلم الدارس أيها أنفع ، وأيها أفضل، وأيها قليل المنفعة.

٣ ـ كشف المدعين لمعرفة أي علم، لأنه عند امتحانهم بالسؤال عن مباحثه يفتضح أمرهم.

٤ ـ بيان ما عند الإنسان من المعلومات عن أي علم من العلوم، ليتبين هل هو ملم بجميع مباحثه، أم أنه يقتصر على بعضها دون البعض .

٥ ـ تمكين من يريد امتلاك ثقافة عامة من تحقييق هدفه بحيث يستطيع أن يأخذ من كل فن بطرف[١].

على أننا يمكن أن نضيف هدفا آخر من الأهداف العامة، إلى

---

١ ـ الفارابي: إحصاء العلوم ، مرجع سابق، ص ٤٣ ، ٤٤ .

التي ذكرها الفارابي؛ وهو أن أى تصنيف للعلوم يعتبر انعكاسا لحضارة عصره ومرآة لما وصل إليه الإنتاج العلمى والفكرى في البيئة التي يصنف فيها، ومصدرا علميا من خلاله يمكن تقويم النشاط الثقافي والعلمي للحضارة التي يراد الحكم عليها.

أما الأهداف الخاصة بكل تصنيف على حدة، فيمكن للباحث اكتشافها من خلال العمل التصنيفي نفسه، إذ قد يكون لصاحب التصنيف أفكار معينة، أو اتجاه فلسفى معين، أو مذهب سياسي أو مشرب ديني خاص، فيأتي تصنيفه صورة لما يفكر فيه ويسعى إليه من نصرة المذهب أو الدعوة إليه، ومن هنا كان التصنيف في حد ذاته أحد مفاتيح الشخصية التي كتبته من الوجهة الفكرية والعقلية. ومن الناحية الدينية أو السياسية، أو ما إلى ذلك من أهداف يسعى وراءها المصنف للعلوم في عصره.

تصنيف العلوم عند العامرى:

وإذا رجعنا إلى تصنيف العامرى للعلوم في مستهل كتابه (الإعلام بمناقب الإسلام) ، فإننا نخرج منه بملحوظتين في غاية الأهمية، فيما نحن بصدده من الإلمام بمحاولة العامرى التوفيق بين الدين والفلسفة، بل إن هاتين الملحوظتين تتصلان اتصالا قويا باتجاه العامرى الفلسفى بوجه عام.

الملحوظة الأولى: تدور حول الهدف الأساسي الذي يسعى

لتحقيقه مما وراء هذا التصنيف، وهي ليست بعيدة عن الفقرة الثانية من استخلصناه من أهداف تصنيف العلوم عند الفارابي، كما سبق، إذ يتبين من خلال هذا التصنيف مدى قدرة العامرى ووعيه بألوان الثقافة في عصره، وبإحاطته بموضوعات هذه العلوم إحاطة دقيقة إلى درجة أنه استطاع أن يفاضل بينها، ويبين أيها أجدى، وأيها أقل جدوى وإن كان لا غنى عنه في حياة أية أمة ناهضة تريد أن تأخذ لها مكانا لائقا بين الأمم في درب العلم والحضارة ، وبالتالي فإن القارىء لهذا التصنيف يستطيع أن يضع يده على أي العلوم يجب البدء به، وأيها يمكن أن يتأخر أو يؤجل إلى حين، وفي نفس الوقت يلمس القارىء أى علم منها ينبغى الأخذية به بالرغم من أن هناك بعض المحاذير بالنسبة لبعض العلوم إذا ما أراد الدارس أن يقبل عليها.

والملحوظة الثانية: وهى الأهم بالنسبة لموضوع البحث - هى أننا يمكن أن نضع أيدينا بسهولة من أول الأمر على المنهج العامري في التوفيق بين الدين والفلسفة. فالدين - عنده - لا مساومة عليه والفلسفة عنده هى إنتاج العقل البشرى الذي من الممكن أن يخطىء ويصيب، ومن ثم فإنه يدعو إلى بذل الجهد والترقى في الفهم والمعرفة في هذا الميدان، وعلى الدارس ألا يعتبر النتاج الفلسفى العقلي قد قبلت فيه الكلمة الأخيرة.

العلوم الملية والعلوم العقلية:

يبدأ العامري بتقسيم العلوم إلى نوعين: العلوم الملية، والعلوم الحكمية "وأرباب العلوم الملية هم المصطفون من الأنبياء - صلوات الله عليهم - وأرباب العلوم الحكمية هم المرتضون من الحكماء. وكل نبى حكيم، وليس كل حكيم نبيا"[1].

والعامرى هنا يريد أن يحسم الموضوع منذ البداية حيث لا يفاجئنا كما فعل غيره من تفضيل الفيلسوف على النبى، بل يجعل النبي محيطا بما لدى الفيلسوف وزيادة ، فهو يوحى إليه، وهو يملك من الحكمة ما يساوى به الفيلسوف ويزيد عليه بالوحى الإلهى. ويذكرنا هذا بما ذكره الكندى من أن الفيلسوف يصل إلى الحقيقة باذلا في ذلك الجهد، ومستغرقا مدة من الزمان، بينما النبي يصل إلى نفس الحقيقة بلا جهد وفي غير زمن[2].

ويستمر العامرى في تصنيفه فيبين أن العلوم الملية تتنوع إلى ثلاثة أنوا ع، على أساس الوسائل الإدراكية لدى الإنسان.

١ حسية وهى صناعة المحدثين.

٢ - عقلية: وهى صناعة المتكلمين.

٣ - مشتركة بين الحس والعقل : وهى صناعة الفقهاء.

---

١ - العامرى: الإعلام بمناقبت الإسلام، مرجع سابق، ص ٨٠ .

٢ - أبو ريده: مقدمة تحقيق رسائل الكندى، مرجع سابق، ص ٥٥، ٥٦ .

أمـا صناعـة اللغـة فـهى عبـارة عن الآلة للصناعـات الثـلاث السابقة.

ثم ينتقل إلى تقسيم العلوم العقلية، فيقسمها ثلاثة أقسام أيضا، طبقا لوسائل الإدراك الإنساني:

١ ـ حسية: وهى صناعة الطبيعيين.

٢ ـ عقلية: وهى صناعة الإلهيين.

٣ ـ مشتركة بين الحس والعقل ، وهى صناعة الرياضيين. ويضيف العامرى المنطق إلى هذه العلوم على أنه آلة لها.

ثم يلحق بذلك نوعين من العلوم: الأول يطلق عليه العامري علوم أهل التجربة مثل الزجر، والعيافة، وعلم الكتف، والقيافة والنوع الثاني من هذه العلوم الملحقة هو عبارة عن العلوم التي يكون ضررها أكثر من نفعها، ولذلك فهذا النوع مذموم عند الحكماء، ويحظر على العامة والدهماء ممارسته ، وهو السحر والوهم والكيمياء.

موقف المجتمع من العلوم العقلية:

ويتجه العامرى بعد ذلك إلى أهم ما في موضوع التصنيف وهو موقف المجتمع في عصره وقبل عصره من العلوم العقلية. فيوجه الأنظار إلى الفريق الذي نصب نفسه لمحاربتها ورفضها، وقد حصر هذا الفريق في قوم من الحشوية. زعموا أن العلوم

العقلية مضادة للعلوم الدينية، وأن من مال إليها وعنى بدراستها فقد خسر الدنيا والآخرة[1]. ومن الواضح أن هؤلاء المنكرين للعلوم العقلية كانوا أقل في المستوى العلمي من فهم كلام الفلاسفة - كما يشير العامرى - إذ إنه يعرض حجة هؤلاء فيقول: "قالوا: وليست هى (العلوم العقلية) إلا ألفاظا هائلة ، وألقابا

---

١ - أطلق الحشوية على جماعات مختلفة: منهم من كانوا يتمسكون بالظواهر ويميلون إلى التجسيم ؛ قال السبكى في شرح أصول ابن الحاجب، الحشوية طائفة ضلوا عن سواء السبيل يجرون آيات الله على ظاهرها، ويعتقدون أنه المراد، سموا بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصرى، فوجدهم يتكلمون كلاما، فقال: ردوا هؤلاء إلى حشاء الحلقة، فنسبوا إلى الحشاء، فهم حشوية بفتح الشين. وقيل سموا بذلك لأنهم جعلوا الجسم حشو الإله، وقيل المراد بهم طائفة لا يرون البحث في آيات الصفات التي يتعذر إجراؤها على ظاهها ، بل يؤمنون بما أراده الله، مع جزمهم بأن الظاهر غير مراد ويفوضون التأويل إلى الله .
انظر: التهانوى، محمد علي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٩٦م، جـ١ ص ٦٧٨، ٦٧٩ . وقد ذهب النوبختى إلى أن هذا المصطلح يختلف باختلاف المستعملين، فهو عند أهل السنة الذين يحشون أحاديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - بالأخبار الغريبة والموضوعة والذين يفعلون ذلك طائفتان: الشيعة الذين اشتهروا بوضع الحديث ، وبعض أهل الحديث الذين يحشون أحاديث الرسول بالموضوعات والحشوية عند الشيعة يطلقون لفظ الحشوية على فرقة من المرجئة وهم السواد الأعظم وأتباع الملوك، وأعوان كل من غلب أعنى الذين التقوا مع معاوية. انظر: النوبختى، حسن بن موسى: فرق الشيعة، تحقيق د. ريتر، استنبول، ١٩٣١م، ص ٦، ٧ نقلا عن غراب: هامش الإعلام، ص ٨٢ .

مزخرفة، زينت بمعان ملفقة، ليتذرع بها الجاهل الغر، ويولع بها المتظرف الغمر"[1].

وينبرى العامرى ليرد شبهة هؤلاء . فيقرر أن هذه العلوم "موافقة للعقل الصريح ومؤيدة بالبرهان الصحيح" وبناء على ذلك فإن ما كان شأنه كذلك فإنه "لن يكون بينه وبين ما يوجبه الحق مدافعة ولا عناد".

فوائد العلوم العقلية:

ولا يكتفى ببيان عدم تعارضها مع الدين، بل يوضح الفوائد التي تعود على من يحصل هذه العلوم في نفسه، وهى فوائد ثلاث :

١ ـ استكمال الفضيلة الإنسانية بالاستيلاء على حقائق الموجودات والتمكن من التصرف عليها.

٢ ـ الوصول إلى معرفة حكمة الله من خلقه لسائر الموجودات، ومعرفة عللها ومعلولاتها، وما تتصل به من النظام العجيب، والرصف الأنيق.

٣ ـ التمرن والتدرب على استخدام البراهين في الدعاوى المسموعة، والسلامة من وصمة التقليد للمذاهب الواهية.

---

١ ـ العامرى: الإعلام بمناقب الإسلام، مرجع سابق، ص ٨٣ .

بعد ذلك ، يستمر العامرى في استعراض العلوم الرياضية، فيذكرها مشفوعة بفوائدها التي لا غنى عنها لأي مجتمع إنساني يريد الأخذ بأسباب الحضارة. ويقسم هذه العلوم خمسة أقسام: علم العدد، وعلم الهندسة، وعلم التنجيم، وعلم التأليف، وعلم الحيل.

١ ـ علم العدد: إذا ما ارتاض الإنسان فيه، ووصل إلى درجة المهارة، شعر باللذة النفسية والمتعة التي لاحد لها. فضلا عما في هذا العلم من سلامة الاختلاف والبعد عن الشكوك، ومع ذلك فلا غنى عنه في المعاملات؛ ولا ينسى العامرى أن يستشهد بآيات القرآن على ما لمنزلة العدد من مكان عال فقد قال تعالى: [لقد أحصاهم وعدهم عدا][١] وقال: [وأحصى كل شيء عددا][٢].

٢ ـ علم الهندسة: يذكر العامرى أن هذا العلم يأتى في القدر بعد علم العدد، بل هو أقرب إلى الإدراك لوقوعه تحت الأمثلة الحسية فلولا هذا العلم لما عرف الحسّاب كيف يستخرجون الجذور الصم، ولما استطاع المساح معرفة أشكال العقارات ، ولا عرف الناس أطوال البحار وعروضها، وارتفاعات الجبال، ولما عرف البناءون والنجارون والنقاشون والصواغون كيف يباشرون عملهم، فضلا عن آلات الرصد كالكرى، والاصطرلابات، وذوات الحلق، والرخامات.

---

١ ـ مريم : ٩٤ .

٢ ـ الجن: ٢٨ .

٣ ـ علم التنجيم: لا ينكر فضله أحد، فهو يبحث في العالم العلوى، وحركات كل جرم من أجرامه. وما يلحقه من كسوفات ، وما يجرى على الجوارى الخنس[١]، وما يعرض للأنجم الثوابت من الظهور والاختفاء والتشريق والتغريب. ولا ينسى العامرى أن يؤيد كلامه بالاستشهاد بآيات من القرآن الكريم على فضل هذا العلم، إذ يذم الله تعالى من لا يتفكر في ملكوت السموات والأرض قال تعالى: [أو لم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق][٢] ، كما يمدح الذين يتفكرون في خلق السموات والأرض فيقول: [الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض][٣].

٤ ـ علم التأليف (الموسيقى). وهنا يربط بين هذا العلم وبين النظام الكونى من انضباط، بل إن انسجام العالم الإنساني والعالم الروحاني له به صلة قوية. ثم إن علم العروض وهو علم موسيقى الشعر مبنى على هذا العلم، والأكثر من ذلك أن حسن

---

١ ـ يشير إلى قوله تعاليى: [فلا أقسم بالخنس الجوارى الكنس] سورة التكوير: ١٥، ١٦ ، وكان العرب يشبهون الكواكب التي تصعد إلى أعلى ، ثم تعود إلى النزول لأن دائرة دورانها متعامدة على مدار الأرض بالجوارى الكنس أى الراجعات الى كناسها.

٢ ـ الروم: ٨ .

٣ ـ آل عمران: ١٩١ .

الصوت وجماله مطلوب في تلاوة القرآن الكريم فقد قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ : «زينوا القرآن بأصواتكم»[1].

٥ ـ علم الحيل (الميكانيكا) وهو علم مشترك بين علماء الرياضيات وعلماء الطبيعة، وفوائده جمة كما لا يخفى فبفضل هذا العلم، تمكن الإنسان من استنباط المياه من باطن الأرض بالدواليب وبالفوارات، وبه يتقوى على حمل الأشياء الثقيلة بمعونة القوى الضعيفة، وبه يمكن إقامة القناطر على الأودية، وعقد الجسور في الأنهار.

ويعقب العامرى ـ بعد انتهائه من استعراض العلوم الرياضية ـ فيقول: "فهذه هى مجامع ما يرتفق به من صناعة الرياضيين، وقد علم أنه ليس بينها وبين العلوم الملية عناد ولا مضادة"[2].

وينتقل بعد ذلك إلى استعراض العلوم الطبيعية فيقسم العالم الطبيعي قسمين: المبدعات، والمكونات ، ويقصد بالمبدعات الأفلاك والكواكب والاستقصات الأربعة التي هى الماء والنار والهواء والتراب. ويقصد بالمكونات أى المكونات عن المبدعات بالتسخير الإلهى. وهذه المكونات تنقسم ثلاثة أقسام:

١ ـ الحادث في الجو كالثلج، والأمطار، والرعد، والبرق، والصواعق والشهب.

---

١ ـ رواه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجة والحاكم. .

٢ ـ العامرى: الإعلام، ص ٨٧ .

٢ ـ الحادث في المعادن: كالذهب، والفضة، والحديد، والنحاس والزئبق، والرصاص.

٣ ـ الحادث بين الطرفين أى في الجو والمعادن، ويقصد به النبات والحيوان.

ويتولد من هذه المكونات علوم مفيدة ، كالطب والطبيخ والأصباغ والأطلية. ولا ينسى العامرى أن يدعم هذه الأنواع من العلوم بالشواهد الدينية، ولذلك يروى عن الإمام على رضى الله عنه قوله" العلم علمان: علم الأديان وعلم الأبدان" ويستشهد بالآية الكريمة في قوله تعالى: [إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجرى في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها، وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون][1].

ولا ينسى العامرى أن يقرر أن هذه العلوم الطبيعية لا تتعارض مع العلوم الملية فيقول: "وقد علم أنه ليس بينها وبين العلوم الملية عناد ولا مضادة"[2].

وينتقل العامرى إلى صناعة الإلهيين، ووسيلة البحث في هذه الصناعة هى (العقل المجرد) غير أن الأمر لا بد أن يعتمد على

---

١ ـ البقرة: ١٦٤ .

٢ ـ العامرى: الإعلام، ص ٨٨ .

العلوم الأخرى ليتم الارتقاء مما بها من معلومات إلى الوصول إلى حقيقة هذا العلم الذي يبحث عن الأسباب الأولية لحدوث الكائنات العالمية، ثم التحقق للأول الفرد الحق الذي هو النهاية في كل ما يقصد إليه بالإجلال على السبيل المبرأ من المرية"[1].

وشرف هذا العلم يفهم من أن الأوائل كانوا يضنون على المشتغل به بلقب (حكيم) إلا إذا فاز بمعرفة الله عن طريقة "وما دام هذا العلم يعطى هذه الثمرة، فمن المحال أن يكون بينه وبين العلوم الملية عناد أو مضادة"[2].

وقد أشار العامرى إلى أنه قد استوفى هذا العلم في كتابه الملقب بالعناية والدراية[3]. ولم يبق من هذا الكتاب سوى شذرات مبعشرة في بعض كتب العامرى التي وصلت الينا، ومن خلال هذه الشذرات يمكن الوصول إلى أن هذا الكتاب قد شرح فيه مذهب أرسطو مشوبا بالأفلاطونية المحدثة فقد جاء في كتابه (الأمد على الأمد) قوله: "أما مذهب أرسطوطاليس فقد أوردنا جملته في كتابنا الملقب بالعناية والدراية"[4]، كما قال في كتابه (التقرير لأوجه التقدير): " أما الصور الإلهية، فالإبانة عن شئونها ، ووصف الحال في وجودها، محوج إلى فحص آخر أجل

---

١ و ٢ ـ المرجع السابق، ص ٨٩ .

٣ ـ المرجع السابق، نفس الصفحة.

٤ ـ العامري: الأمد على الأبد، مرجع سابق، ص ٨٦ .

مما نحن فيه، وقد وقع ذلك في كتابنا الملقب بالعناية والدراية على الاستقصاء"[1].

ويدلف العامرى بعد ذلك إلى الحديث عن (المنطق) ويبدو أن عصر العامرى كان مفعما بالصراع بين المتكلمين والفلاسفة حول هذا المنطق، وأنه كانت هناك مقاومة عنيفة لقبوله في دوائر علم الكلام. ولعل المناظرة التي جرت بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متى بن يونس تكشف عن هذا الصراع، بل إن هذه المناظرة تكشف عن أن أحد المعتزلة وهو أبو العباس الناشى قد ألف في نقد المنطق الأرسطى، إذ يقول السيرافي خلال هذه المناظرة، موجها الكلام إلى متى بن يونس "وهذا الناشى أبو العباس قد نقد عليكم، وتتبع طريقكم، وبين خطأكم وأبرز ضعفكم، ولم تقدروا إلى اليوم أن تردوا عليه كلمة واحدة مما قال، وما زدتم عن قولكم لم يعرف أغراضنا، ولا وقف على مرادنا وإنما تكلم عن وهم"[2]. وربما كان السؤال الذي وجهه

---

١ ـ العامرى: التقرير لأوجه التقدير (ضمن مجموعة رسائل العامرى)، مرجع سابق، ص ٣١٨، وانظر أيضا ص ٤٧٠ .

٢ ـ التوحيدي: المقابسات ، تحقيق حسن السندوى، القاهرة، ١٩٢٩م، ص ٥٥٥، وانظر: ياقوت الحموى: معجم الأدباء، القاهرة، جـ ٣، ص ١٠٥ ومابعدها. وانظر:

Margolioth: The Discussion Between Abu Bisher Matta and Abu Said al-Sairafi on the Merits of Logic and Grammar, JRS, 1905, pp. 79-129 .

العامرى بعد ذلك إلى أبي سعيد السيرافي عن طبيعة حرف الباء، ولم يحر السيرافي جوابا، أقول ربما كان هذا السؤال من العامرى انتقاما منه للسيرافي بسبب هزيمته لأبي بشر متر بن يونس قبل قبل ذلك بسنوات ، كما سبق ذكره .

وقد احتشد العامرى لهذه القضية - أعنى قضية المنطق ورفضه بواسطة المتكلمين. فاتهم هؤلاء المتكلمين بأنهم متأثرون بالحشوية[1] وكلمة (الحشوية) كما هو معروف ذات ظلال غير محمودة، غير أن العامرى، يعرض للسبب الذي من أجله يرفض المتكلمون المنطق منحصرا في حجتين:

الأولى: "قولهم إنا معشر المبرزين في صناعة الكلام نظرنا في الكتب المنطقية، فلم نحصل منها إلا على ألفاظ منغلقة، وألقاب مستغربة، فلوأن أرباب هذه الكتب سعدوا بما يوافق الحق لوجب أن يوجدوا حراصا على إيضاحه، ولوجد منه تصنيف واحد يغنينا النظر فيه عن فاتح يفتح لنا"[2].

ويكر العامرى على هذه الحجة بالتنفيذ فيقول "وهذه - أيدك الله - حجة داحضة" ويبين فسادها بأمرين:

الأول: أن عدم فهم المتكلمين لمعانى الكتب المنطقية غير دال على فسادها.

---

١ - العامرى: الإعلام، مرجع سابق، ص ٨٩ .

٢ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

الثاني: إن المعترف بقصور فهمه عن جميع ما تضمنته صناعة المنطق من المعاني، قد أصبح شاهدا على أن حكمه عليها بالرد أو القبول غير صحيح ، إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

الحجة الثانية: اما الحجة الثانية التي يتذرع بها المتكلمون في رفض المنطق فهى أنهم يقولون إن أرباب صناعة المنطق قد اتفقوا على أن الفائدة العظمى من اقتنائها هو المهارة في شروط الاستدلال بالشاهد على الغائب، وأن منزلتها من العلوم النظرية كلها يشبه منزلة صناعة العروض من أنواع الشعر، ومن اقتدر على قول الشعر بذوقه فقد صار علم العروض بالإضافة إليه لا حاجة له، فإذن يجب أن يكون المقتدر بفهمه على استعمال المقاييس في غنى عن صناعة المنطق، وما من عاقل يتحلى بصناعة المتكلمين إلا وقد اهتدى له بفهمه فالبحرى إذن أن يكون المنطق وبالا عليه.

ويعلق العامرى على هذه الحجة بقوله "وهذه أيضا حجة واهية"[1].

ويتشمر لبيان ضعف هذه الحجة، فيقرر بأن العاقل منا مهما كانت مهارته في مقاييسه، فإن خصمه متى نازعه في صحتها وادعى عليه فسادها، لم يمكنه تحقيق ما نوزع فيه، إلا إذا كان على دراية بهذا الميزان اليقيني الموثوق بعدالته، ومثله في ذلك

١ ـ المرجع السابق، ص ٩٠ .

فيمن نوزع في صحة وزن بيت من الشعر، وادعى عليه مدع أن فيه زحافا، فلن يستطيع رد هذه الدعوى، إلا إذا كان خبيرا بصناعة العروض.

وبذلك يتبين فساد رأى من يرفض المنطق. ومن ثم فإن على العامرى أن يضيف توضيح فائدة هذه الآلة، بعد أن رد عنها حجج المنكرين لها. فيذهب إلى أنها آلة عقلية تكمل بها النفس الناطقة التمييز بين الحق والباطل، في الفلسفة النظرية، وبين الخير والشر، في الفلسفة العملية. وهى بذلك تشبه العيار المعدل الذي توزن به المعلومات[1]. وهذه الآلة تضبط السؤال والجواب، والمعارضة، والمناقضة، والمغالطة، ويستطيع القائس بها أن يحل الشبهات، ويكشف التمويهات، هذا بالإضافة إلى اللذة العقلية بسبب الطمأنينة التي تحدث في النفس وبها تصبح داعية إلى اقتباس الحكمة لا لتجلب بها حمد الإخوان، بل لتغتبط بإصابة الحق من جهتها وروح اليقين[2].

---

١ ـ المرجع الساق، ص ٩١ . والعامرى هنا يشبه المنطق بالميزان المعتمد من جهة المسئولين عن وزن السلع، وهو بذلك يقتفى أثر أبي سليمان المنطقى في مناظرته للسيرافي، المشار إليها سلفا. انظر: غراب: هامش ص ٩٢٢ من كتاب الإعلام بمناقب الإسلام للعامرى، وقد تابعهما الغزالي في كتابه القسطاس المستقيم حيث سمى أشكال القياس بالموازين؛ الغزالى: القطاس المستقيم، القاهرة مكتبة الجندي، د. ت.

٢ ـ المرجع السابق، ص ٩١ .

على أن المنطق ليس وحده هو المرفوض من قبل المتكلمين، فهناك الأدب أيضا، وهو محل رفض من جهة بعض النساك، ويتعللون في هذا الرفض بقولهم إن المشغوف بالأدب أحد رجلين:

رجل همته أن يمدحه الناس باللسن والفصاحة ورجل يتحلى به عند الأشراف والأجلة ليتوصل من ذلك إلى النفع والرتبة وهؤلاء النساك ليسوا على صواب في هذا الرفض، وحجتهم هذه لا قيمة لها، لأن صناعة الأدب لاحقة بالبيان القادر على التأثير في النفوس. وعلاقة الألفاظ بالمعانى تشبه علاقة الأبدان بالنفوس، فإذا كانت النفوس الشريفة لا تفعل الخير الا في أبدان مختصة بمراج فاضل، فإن المعاني الشريفة لا يمكن أن يعبر عنها إلا بألفاظ شهية. وقد قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ «إن من البيان لسحرا»[1] ، بل قال عز وجل: [خلق الإنسان علمه البيان][2].

العلوم الملية:

وبعد أن ينتهى من استعراض العلوم الحكمية أو العلوم العقلية ينتقل إلى استعراض العلوم الملية، وفي هذا الانتقال يكشف عن منهجه الحقيقي في التوفيق بين الجانبين، فهو لا

١ ـ رواه البخارى وأحمد وأبو داود والترمذي.

٢ ـ الرحمن: ٣، ٤ .

يسعى في هذا التوفيق إلى أن تحل العلوم العقلية محل العلوم الملية، ما دام الدين يتفق مع الفلسفة . أو أن يؤول الشريعة بحيث يتبين أنها هى والفلسفة شىء واحد، ومن ثم تكون علوم الفلسفة هى العلوم الشرعية بضرب من التأويل بل، إنه يذهب إلى أبعد من ذلك فيقرر صراحة أن العلوم الفلسفية وإن كانت ذات فوائد جمة لا غنى عنها، وأنها مفيدة سواء من الوجهة النظرية أو من الوجهة العملية ، إلا أن العلوم الملية ترجحها وتتفوق عليها يقول: "وإذ قد أتينا من ذكر المرافق (الفوائد) المجتلبة من العلوم الحكمية والعلوم الإلهية على مقدار الكفاية، ثم كان القصد الأول من التصنيف متجها إلى العلوم الملية التي هى لائقة بغرضنا من الكتاب، وإنما أحوجنا إلى بسط القول في هذه الأبواب للتوصل بها إلى الإبانة عن رجحان مرافق المعالم الدينية عليها"(١).

ثم يمهد لذكر العلوم الملية بتمهيد يبين فيه أن طبيعة الأمور في كل نواحى الحياة هى التفاضل فيما بينها، وليس معنى أن يكون شىء أفضل من شىء أن يعرى المفضول عن فوائد جمة، وأن يخلو من أهمية، فليس التفاوت في الأفضلية مقصورا على العلوم، بل هو عام في جميع الأشياء. فبالنسبة للنظام الكونى على العموم، نجد العرش والكرسى أفضل من الجواهر السفلية،

---

١ ـ العامرى: الإعلام، مرجع سابق، ص ٩٣ .

والشمس والقمر أفضل من المصابيح والشهب، وبالنسبة لعالم الحيوان نجد البازى أفضل من الدود، وبالنسبة لعالم الفاكهة نجد العنب والتمر أفضل من المشمش والزعرور. قال تعالى: [ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا][1] وإذا كان الله قد فضل بنى الإنسان على كثير من مخلوقاته الأخرى، فإن بنى الإنسان أنفسهم مفضلون بعضهم على بعض، قال تعالى: [وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات][2] وحتى الأنبياء والرسل ليسوا في درجة واحدة، فقد قال تعالى: [تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض][3] . كذلك الأماكن والأزمنة يفضل بعضها بعضا على طريق الوضع.

كذلك العلوم ، فإنها تتفاضل فيما بينها، وإن لم يخل المفضول من فائدة. ومعنى تفاضل العلوم فيما بينها أن الكل ذو فضل والتفاوت في الأكثر أفضلية أو في أقلها. أما أن المفضول مذموم ، فلا، إنما المذموم هو الجهل والغباوة وقد قال تعالى: [يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات][4] وقال الإمام الفاضل (على) "قيمة كل امرىء ما يحسن".

---

١ ـ الإسراء: ٧٠ .

٢ ـ الأنعام: ١٦٥ .

٣ ـ البقرة: ٢٥٣ .

٤ ـ المجادلة : ١١ .

الرافضون للعلوم الملية:

وقبل أن يخوض في تصنيف العلوم الملية يبين ما في هذه العلوم من أفضلية، وذلك ردا على من يزدريها فكما أن للعلوم العقلية من يرفضها ويقلل من شأنها، فإن للعلوم الملية كذلك من يرفضها ويغض من قيمتها. ومن ثم يكون العرض التصنيفى متسما بالحياد في الحكم، وفي نفس الوقت معلنا عن رأى صاحب التصنيف في الموازنة والرجحان.

فمن هؤلاء الذين يرفضون العلوم الملية ويرون ألا قيمة لها؟ إنهم الذين يميلون إلى الظرف والمجون والخلاعة، ويستثقلون وظائف العبادات.

وقد اعتمد هؤلاء الرافضون للعلوم الشرعية على عدة حجج يعرضها العامرى في أمانه، وقد أوردها على النحو التالى:

١ - ليس في الأديان علم يقتضى العقل إيثاره والاعتداد به.

٢ - وما الشعائر والعبادات سوى أوضاع ملية وأمور اصطلاحية ومثل شرعية ، تأخذ كل ملة منها حظا تنتفع به في إقامة معاشها ودفع أسباب العيث عن أنفسها.

٣ - والدليل على أنها لا حقيقة لها أنها تعتمد على (التوقيف) أى النقل عن الشارع، ولو كانت ذات حقيقة لاعتمدت على العقل.

٤ - عدم اعتمادها على العقل أدى إلى أن يصير أرباب الديانات فرقا مختلفة وأحزابا متناحرة.

٥ ـ لو اعتمد أرباب الديانات على العقل لتوحد منهجهم واتفقوا على الأمور التي تصلح شأن الناس ، كالعدل، وصدق القول؛ والوفاء بالعهد، والأداء للأمانة، ونصرة الضعيف، وإغاثة اللهيف ومن ثم يترك الناس ما اختلفت الأمم فيه، وتحاربت من أجله.

وبعد هذا العرض الأمين لحجج الرافضين للعلوم الشرعية، يعمد إلى تحليل طبيعتهم وبيان منازعهم، فيذهب إلى أن هؤلاء موجودون في جميع الأمم ، فلا تخلو أمة منهم . وأنهم بين رجلين:

رجل ضعفت إمكاناته عن البحث العميق، ومن ثم ليس أمامه إلا الحيرة والشك.

ورجل أطلق لنفسه الجرى وراد اللذات العاجلة ، فلا يهتم بما يؤول إليه الأمر في العاقبة.

وهذان "النوعان ـ وإن وجدا في سائر الأمم ـ فإن الكل مجمع عي خطئهما إذ لا معنى للإقرار بصانع يهمل صنعته ، فلا يكون هناك أمر ولا نهى، ولا وعد ولا وعيد، وليس من حكمته أن يخلق الناس ويتركهم هملا في الحياة الدنيا، بما فيها من تعب وكد وسعى، ثم يموتون ويفنون فناءا أبديا.

ويتجه العامرى بعد ذلك إلى نقض الحجج التي اعتمد عليها هؤلاء المتطرفة. فيبين أن المقدمات التي ساقها هؤلاء إما مقدمات كاذبة أو مموهة.

أما المقدمة الكاذبة، فهى ما زعموه من أن العلوم الدينية كلها مثل شرعية وأوضاع اصطلاحية. وذلك أن الأديان كلها تشتمل على أقسام أربعة: الاعتقادات، والعبادات، والمعاملات، والمزاجر وهذه كلها تعتمد على أسس عقلية، فلا ترتفع ما دام العالم السفلى معمورا بالجبلة الإنسية.

فالعقل لا يطلق ترك عبادة المولى ولا يطلق ترك معاملة الناس بعضهم لبعض بالحسنى ولا يطلق ترك زجرا لأشرار عن السوء. وما لا يجيز العقل تركه، فهو يوجب إثباته. غير أن عقولنا الجزئية تقصر عن معرفة كيفيات الاعتقادات والعبادات والمعاملات والمزاجر ولا معرفة كمياتها. فنحتاج إلى من له الخلق والأمر.

وأما المقدمة المموهة: فهى أن مشاورة العقل تقتضى اتباع ما أجمعت الفرق المختلفة على الاتفاق عليه.

والجواب على ذلك أن جميع الفرق والأديان ، وإن اختلفت في الشرائع فإنها مجمعة على أن الجاحد لأبواب العبادات والمعاملات والمزاجر، لن تصلح له دنيا ولا دين. ومن ثم فإن المعرض عن الشرائع الدينية محتجا باتباع ما أوجبه العقل يكون مخالفا لما أجمعت الأمم كلها على خلافه. على أن العقل لا يرشد إلى ترك جميع ما اختلف فيه العقلاء، بل يدعو إلى التبصر في الأمور المختلف فيها، واتباع الأرشد منها في جملته.

ينتقل العامرى إلى بيان فضل العلوم الملية قبل أن يتقدم

بمقدمة عقلية توجب اتباع الأمر والنهى الإلهيين.

وذلك أن جميع الأشياء بالنسبة للعقل تتنوع إلى أمور ثلاثة:

١ ـ الواجب عقلا.

٢ ـ الجائز عقلا.

٣ ـ الممتنع عقلا.

والأمران الأول والثالث لا مشاحة فيهما فما هو واجب عقلا يجب التزامه، وما هو ممتنع عقلا يجب تركه. أما الجائز في العقل فهو المعول عليه في البحث. فإذن ينبغى التوقف فيه، حتى يظهر له من المعقولات ما يستدعيه إما إيجابا أو سلبا. وإذا لم تظهر هذه المعقولات، فإن العقل يجب أن يستدعى معينا من خارج يساعده على اختيار أحد الجانبين في الأمور الجائزة.

وهذا المبدأ المهم يشهد له الواقع، وتشهد له النظرية التربوية التعليمية الأساسية عند جميع الناس . كما يشهد له العقل أيضا.

فشهادة الواقع تتمثل في علاقة الولد بوالده . فصيانة الولد لوالده وجبة عقلا وإلجاؤه إلى التهلكة ممتنع عقلا، والقيام بين يديه جائز عقلا. والتنحى عن هذا القيام جائز عقلا كذلك فهل يقوم بين يديه أو يتنحى؟ هنا ينتظر الولد من والده الأمر بالإقامة أو التنحى، فإذا أمر بأحدهما صار واجبا.

والوجوب هنا لا لذات القيام أو التنحى ، أي ليس لذات الفعل

في ذاته بل لأنه صار مأمورا به.

وبالنسبة لشهادة العقل فإن هذا الجائز الذي يتردد فيه الإنسان من الوجهة العقلية بين الفعل والترك، وينتظر الأمر الخارجي لكى يحسن الفعل أو يحسن الترك. وهو ما يقصد به العامرى (بالقسم التقليدى) هو الذي يبين الطائع من العاصى.

وبالنسبة لشهادة القاعدة التعليمية التربوية، فإن الواجب على كل إنسان أن يلقى التعليم لمن هو دونه ، وأن يتلقى التعليم ممن هو فوقه. وهكذا يظل الإنسان في الإرتفاع إلى من هو أعلى منه في التعلم منه حتى يصل إلى الأوحد الأخص وهوالله عز وجل الذي هو مفزع جميع الخلق في التعرف على ما قصرت طباعهم عنه .

ويتضح مما سبق أن العامرى يلتزم التحسين والتقبيح الشرعيين وليس العقليين، وهو بذلك يخالف المعتزلة، ويتبع المذهب الماتريدي والأشعرى اللذين اتفقا على هذه القاعدة[1].

ولا ينسى العامرى أن ينبهنا إلى أن هذه المقدمة التي قدمها قبل الحديث عن العلوم الملية إنما هى نافعة لمن آمن بوجود صانع يجب عليه الالتزام بطاعته واجتناب نواهيه. أما من يجحد الصانع ـ بطبيعة الحال ـ فهو خارج عن هذه القاعدة.

١ ـ انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، القاهرة، مكتبة الجندي، د. ت، ٩٥.
وانظر: الإيجى، عضد الله والدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد، المواقف، القاهرة مكتبة المتنبى، د. ت. ، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٨ .

وبعد أن يفيض في عرض هذه المقدمة يتجه إلى مقدمة أخرى يبين فيا أن العلوم الملية "أشرف العلوم كلها منزلة، وأعلاها رتبة، وأرفعها درجة" وذلك لثلاثة أمور[1].

١ ـ إن فائدة جميع العلوم إنما تكون بالوصول إلى الخيرات، وليس هناك أكثر فائدة من الوصول إلى الله تعالى، ولن يتأتى ذلك إلا بإخلاص العبودية، والسعى إلى مرضاته، ولا يتأتى ذلك إلا بعلم دينه دون ما سواه من العلوم الأخرى، ومن هنا فإن العلم بالدين يفيد خيرة أبدية، وغبطة صيتية.

٢ ـ إن جميع الأديان متجهة إلى النفع العام ، وليس النفع الخاص، وما كانت منفعته تشمل الكل ، فإنه بلا شك أفضل مما يكون موجها لمنفعة البعض. فإن العلوم الأخرى غير المتصلة بالدين ، وإن كانت في ذواتها علقا نفيسا . ولكنها تختص بأفراد من البرية. حتى لو أن أحد العقلاء استغنى عن اقتنائها لم يلحقه عتب، ومن ثم فهى جميعها أقل قدر او شرفا من علم الدين.

٣ ـ أن العلم الديني قد يصير أساسا تبنى عليه سائر العلوم لأنه مقتبس من المشكاة التي تعزى إليها الأوضاع الأولية لكل صناعة نظرية: أعنى الوحى الإلهى الذي لا يعرض الشك فيه، ولا يجوز السهو والغلط فيه. أما العلوم الأخرى فليس واحد منها بحيث يقوى على أن يؤسس عليه علم الدين.

---

١ ـ العامرى: الإعلام، مرجع سابق، ص ١٠١ .

فعلم الطب - مثلا - ينسبه أهله إلى إمامهم المعروف باسقلبيوس وقد ادعوا أنه ممن عرج بروحه إلى السماء فاطلع على أحوالها[1].

وعلم التنجيم أيضا يعزوه أصحابه إلى إمامهم المعروف بهرمس، وقد ادعوا أنه عرج بروحه إلى السماء فاطلع على أجرامها[2].

وعلماء الهند في مهارتهم في صنائعهم يقولون إن تلك الصناعات مأخوذة من الوحى النبوى والإلهام الإلهى.

---

١ - انظر: ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، القاهرة، ١٢٩٩هـ/ ١٨٨٢م، ص ١٦؛ والمسعودى: التنبيه والإشراف، القاهرة ، ١٩٣٨، ص ١١٤؛ وابن نباته: سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م، ص ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١٦. وانظر: غراب: هامش الإعلام ، ص ١٠٢ .

٢ - انظر: ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، مرجع سابق، جـ١، ص ١٦ وابن جلجل، أبو سليمان بن حسان الأندلسي: طبقات الأطباء والحكماء ، تحقيق فؤاد سيد، القاهرة، المعهد العلمي الفرنسي، ١٩٥٥، ص ٥ هامش (١) ، ص ٦. وابن النديم، محمد بن إسحاق بن أبي يعقوب: الفهرست، تحقيق فلوجل، ليبزج ، ١٨٧٠م ص ٢٨٦؛ وابن نباته، مرجع سابق، ص ٢٠٥ ؛ وانظر: غراب: هامش الإعلام ، ص ١٠٢، ١٠٣ .

وحدة العلوم الدينية:

نتحدث هنا عن وحدة العلوم الدينية، انطلاقا من أزمة حقيقية مستحكمة أصابت الفكر الإسلامي عبر قرون طويلة، أدت به إلى التراجع، ليس على المستوى العلمى فحسب، بل على المستوى الحضارى كذلك. وقد أدى هذا التراجع إلى ما أصاب العالم الإسلامي في عمومه من التفكك والضعف، بحيث أصبح في حاجة إلى إعادة النظر في عناصره الأساسية من أجل تصحيح المسار، وإعادته إلى ما كان عليه كأداة رائدة لقوة المسلمين. ومن ثم توالى المصلحون ، وتعددت مناهجهم سعيا إلى التماس الأدواء التي أصابت هذا الفكر، ثم البحث عن علاج لتلك الأدواء، حتى يمكن للمسلمين أن يجدوا لهم مكانا في عالم اليوم الذين أصبحوا فيه في مؤخرة أمم العالم، بعد أن كانت كلمتهم هى العليا، وكانت لهم الريادة والسيادة.

وقد شغل هذا الموضوع (وحدة الفكر الإسلامي) كثيرا من الباحثين المسلمين في العصر الحديث عملا على تبين أسس الخلاف بين رجال فروع هذا الفكر، لكي يتبينوا طبيعة هذا الخلاف، وما إذا كان هذا الخلاف دليلا على الحيوية والقوة، أو دليلا على الضعف والانهيار. بل لعل كثيرا ممن ينظرون إلى هذا الفكر بنظرة غير منصفة يرجعون هذا الاختلاف والتنوع في جوانب الفكر الإسلامي إلى الأساس الذي قام عليه هذا الفكر وهو مبدأ (التوحيد) الذي نادى به الإسلام، فكأن النقيض يولد

نقيضه[1].

لكن العامري يفاجئنا ـ وهو ابن القرن الرابع الهجرى ـ ببحث هذه القضية بحثا وافيا ـ وهو بصدد الحديث عن العلوم الملية ـ ومن ثم فإن هذه القضية قديمة جديدة . وإذا كنا نعنى بها اليوم من أجل علاج ما أصيب به الفكر الإسلامي بالضعف والخلل، فماذا كانت حجة العامرى في العناية بها؟ إنه لم يعلن صراحة السبب الذي من أجله أثار هذه القضية ، بالرغم من أننا قد لا نجد مثيلا له في ذلك، غير أساتذته كالبلخي، ومن قبله الكندي، على ـ نحو ما ذكر سلفا ـ ولكن بالرغم من عدم إعلانه صراحة عن السبب في إثارة هذه المشكلة فإن الباحث لا يكاد يخطىء هذا السبب. ذلك أن المفكر المخلص لقضية ما، وفي نفس الوقت لا يحاول القفز فوق الحقائق لكي يصل إلى نتيجة مبتسرة غير كاملة النضج، فإنه حتما سيستشعر النتائج ـ سلفا ـ قبل أن تبدو هذه النتائج واضحة للعيان، بل ربما كانت أحداث التاريخ السياسي في عصره، وما حدث من تداعيات ثقافية نتيجة لها ـ تلك التي يضيق الموقف عن الحديث عنها ـ أقول ربما كان ذلك داعية للمفكر البعيد النظر لأن يتنبأ بما يسفر عنه الخلاف والعراك بين رجال كل جانب من جوانب الفكر، رغم اعترافنا بأن

---

١ ـ انظر: جعفر، محمد كمال: تأملات في الفكر الإسلامي، القاهرة ، مكتبة دار العلوم، ١٩٨٠م، ص ٣ ومابعدها، ص ١٠٣ ومابعدها.

ذلك قد يكون دليلا على حيوية الصراع، ومن ثم فإنه أخذ يحذر من تحول هذا الصراع عن حيويته إلى مماراة ومماحكة ومجاولة انتصار فريق على آخر ولو بالباطل. وقديما سئل الإمام أبو حنيفة من قبل ابنه: لماذا تنهانا عن علم الكلام، وقد كنت تشتغل به؟ قال: إننا كنا نبحث في علم الكلام وكل واحد منا حريص على هداية خصمه، أما الآن فقد أصبح كل واحد يحرص على إضلال خصمه[1]. وأبو حيان التوحيدي، وهو معاصر للعامرى، وناقل للكثير من الشذرات التي فقدت أصولها من كتبه يوضح العلاقة بين الفقه وعلم الكلام يقول: "وبابه (علم الكلام) مجاور لباب الفقه، والكلام فيهما مشترك، وإن كان بينهما انفصال وتباين"[2].

من هنا نجد العامري يستهل الحديث عن العلوم الملية بالتأريخ لهذا الصراع الذي نشب بين رجال هذه العلوم، ومحاولة كل فريق الانتصار لتخصصه والزراية على الفريق الآخر، وعلى تخصصه .

---

١ ـ الشافعي، حسن محمود عبد اللطيف: المدخل الى دراسة علم الكلام، كراتشي، دار القرآن، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٨، ص ٣٧ .

٢ ـ انظر: إبراهيم، زكريا: ابن حزم الأندلسي فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، سلسلة أعلام العرب، القاهرة، ١٩٧٢، ص ٤٠ .

الصراع بين المفكرين المسلمين:

يبدأ العامري فيحدد أسباب الصراع بين أرباب فروع الفكر الإسلامي، فيقرر أنها نسيان رسالة العلم، واللجوء إلى ما في داخل الإنسان من بعض نوازع التفوق على الآخرين والتطاول عليهم بما عنده من فضيلة العلم، مع أن رسالة العلم تقتضى التواضع والتطامن إلى نعمة الله عزوجل، ويقول صراحة: "لن يسلك سبيل الطعن على أهل العلم إلا من ثكل التعظيم من الناس"[1] بل إن العالم الحق، إذا أراد أن تنظر إليه العيون بالإجلال والاحترام، فعليه أن يتخلق بالأخلاق المثالية مثل القناعة والزهد، فإنه إن فعل ذلك، فقد صار مصباحا يهتدى بعلمه في ظلمات الشبهات.

كما أن عليه أن يبدو أمام من يعاشرونه كأنه ليس عنده شيء من العلم، ومن ثم بترك الاستطالة عليهم، وإظهار التعالى فيما بينهم، فإن "من هزه علمه إلى الإعجاب بنفسه، فقد أورثه الكبر والخيلاء، وعرضه للعداوة والمقت"[2] ، ثم يزرى على من أخذ يتتبع العيوب فيتغاضى عن الحسن، ولا يرى إلا القبح فلا أحد أخس مرتبة ممن تتبع القبيح ليستخرجه من بين طهرانى الحسن.

ويضع العامرى القاعدة التي ينبنى عليها التفاضل بين العلوم بل بين سائر الأشياء كلها. فالفضل في الشيء إنما مرده إلى

---

١ ـ و ٢ ـ العامرى: الإعلام، مرجع سابق ، ص ١٠٥ .

أمرين الكمية والكيفية. وإذا كانت العلوم الملية تتنوع إلى أربعة علوم هى: صناعة الفقه، وصناعة الحديث، وصناعة الكلام، وصناعة الأدب، فإن التفاضل بين هذه العلوم لا يخرج عن هذين المبدأين: الكمية والكيفية، فالعلم الأفضل من طريق الكيمة هو الذي يكون أكثر فنونا، وأوفر شعبا والعلم الأفضل من طريق الكيفية هو الذي يكون أكثر نفعا، وأطيب جدوى.

فعلم الحديث كالمادة للعلوم الدينية فله فضيلة الابتداء وعلم الكلام كالغاية لهذه العلوم، فله فضيلة الكمال وعلم الفقه جعل كالمتوسط بينهما فله بذلك فضيلة الاعتدال وعلم اللغة كالآلة لكل هذه العلوم فله بذلك فضيلة التيسير والتسهيل. ومن ثم فكل علم له فضيلة لا تتعارض ولا تتقاطع مع فضائل العلوم الأخرى ، فليس ، إذن هناك مصادمة بينها. بل هناك التكامل والتعاضد، إذ الكل يهدف في النهاية إلى غاية واحدة.

ومع هذا المبدأ التكاملي بين العلوم الشرعية، فإن هناك بعض العلماء من قصرت أنظارهم، ودفعهم التعصب إلى الزراية بالعلوم الأخرى.

المتكلمون وعلم الحديث:

بعض المتكلمين طعنوا على علوم الحديث، وذهبوا إلى التهجين له. بل إنهم أطلقوا على رجال الحديث بأنهم حشوية وطغام،

وذهبوا إلى ما هو أبعد من ذلك فأخرجوا رجال الحديث من جملة العلماء وجاءوا بحجج يظهرون بها عدم استحقاق علماء الحديث للقب العلماء.

وهذه الحجج هى أن علم الخبر نظير لعلم المدرك بالبصر، فكما لا يجوز أن يسمى عالما لمجرد استخدامه لحاسة البصر، فكذلك لا يصح أن يلقب بأنه عالم من يستخدم حاسة السماع في تلقى الأخبار .

أما من يستحق أن يلقب بالعلم فإنه ذلك الرجل الذي يكون تعلمه بواسطة إجالة النفس العلامة، وإجالة الفكر والروية.

وهنا يفزع العامرى للدفاع عن علم الحديث الذي رمى رجاله بهذه النقيصة التي تجردهم من صفة العلماء فيقول: "بل ما من فن من فنون العلم إلا ويوجد فيه أخبار منقوله، إما من الكتب المنزلة، أو من الرسل والأئمة ، أو من الحكماء المتقدمين، أومن الأسلاف الصالحين، فهو إذن مادة لها كلها"[1] كما أن العلوم العقلية لا تستغنى عن المسموع، قال تعالى: [أفأنت تسمع الصم، ولو كانوا لا يعقلون][2] وقال: [أفلم يسيروا في الأر فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها][3]. وإذا كان الدين مبنيا

١ ـ العامرى: المرجع السابق، ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

٢ ـ يونس: ٤٢ .

٣ ـ الحج: ٤٦ .

على كتاب الله وسنة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ، فإن البشر ملزمون باتباع الكتاب واتباع السنة قال تعالى: [من يطع الرسول فقد أطاع الله](1).

واذا كان الخلفاء يهتمون بما أثر عن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ ، من آثار مادية كالبردة مثلا، وكذلك رأينا بنى إسرائيل يتبجحون بالتابوت المشتمل على بقية مما ترك آل موسى وآل هارون"(2)، إذا كان الاهتمام بهذه الأشياء ـ على ضعفها ـ فأحرى بنا أن نهتم بما هو زبدة تراثه صلى الله عليه وسلم، وهو السنة.

وجهود علماء الحديث تشمل النواحي الآتية:

١ ـ معرفة التوايخ والعوائد التي تعود بجلب النافع، واجتناب الضار .

٢ ـ معرفة رجال السلف بأنسابهم وأماكنهم ومقادير أعمارهم، ومن اختلف إليهم وأخذ العلم عنهم.

٣ ـ معرفة صحيح الأحاديث من سقيمها ، والقوى والضعيف منها.

٤ ـ تجشمهم المشاق والأسفار ليأخذوا أحاديث رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ، عن الثقات.

---

١ ـ النساء: ٨٠ .

٢ ـ البقرة: ٢٤٨ .

٥ ـ معرفة ما بذله رجال الحديث من جهد محمود في وضع المصطلحات لمختلف أنواع الحديث النبوى مثل الموقوف والمرفوع والمسند والمرسل والمتصل، والمنقطع، والنسيب والملصق، والمشهور، والمدلس .

وهذا أدى إلى قطع الطريق عن من يروم تزوير أى حديث على رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ، فهؤلاء العلماء يستحقون منها الشكر وأتم الإحماد وأوفر التقريظ.

المحدثون وعلم الكلام:

ولكن هل سلم علماء الكلام من رجال الحديث؟ الحق أن هناك من المحدثين من أقدم على ثلب المتكلمين، وذم علم الكلام. ونسب هذه الصناعة إلى البدعة، وأنها صناعة الجدل الذي ذمه الله تعالى في كتابه حيث قال: [وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون][1] وقال: [يجادلونك في الحق بعد ما تبين"[2] كما أن الصحابة لم يخوضوا فيه، ولو لم يكن مذموما لما تجنبوه"[3].

---

١ ـ الحج: ٦٨ .

٢ ـ الأنفال: ٦ .

٣ ـ انظر: هذه التهم الموجهة إلى علم الكلام والرد عليها، البياضي، كمال الدين أحمد: إشارات المرام من عبارات الإمام، القاهرة، الحلبي، ١٩٤٩، ص ٢٠ ـ ٤٨ ، وفي نقد علم الكلام انظر: السيطوي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق على سامى النشار، القاهرة، ١٩٦٢، جـ١، ص ٦٨، ٧٠ .

ولا ينى العامرى، مرة أخرى، في رد هذه التهم عن علم الكلام مثلما فعل في الذب عن علوم الحديث، وقال "إن من ذهب في علم الكلا هذا المذهب فقد دل من نفسه على جهل عظيم"[1].

وذلك لأربعة أسباب هى:

١ ـ قوله تعالى: [ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هى أحسن][2].

٢ ـ جادل عمر بن الخطاب رضى الله عنه اليهود في مسئلة جبريل وأفحمهم ، فنزل قوله تعالى[3] [من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال] الآية، فاستحكم بذلك إيمان عمر، وكذلك ما أثر عن الإمام على رضى الله عنه من الأجوبة الكثيرة على الأسئلة المثيرة للشك.

٣ ـ تنوع مسائل الدين إلى قسمين: الأصول، والفروع. فالأصول مثل الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله؛ والفروع مثل إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة ... والأصل مقدم على الفرع، ولذلك عد الخطأ في الأصول كفرا وأهل صناعة الكلام هم المعنون بتثبيت أصول الدين[4].

---

١ ـ العامرى: الإعلام ، مرجع سابق، ص ١١١ .

٢ ـ النحل: ١٢٥ .

٣ ـ البقرة: ٩٨ .

٤ ـ انظر في هذه القضية: الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، القاهرة، الحلبي جـ١، ص ١٣ . وانظر: محمود سلامة العقيدة الإسلامية بين الصراع السياسي والجدل الكلامي، القاهرة، دار الهداية، ص ١٨ .

٤ ـ ان علم الكلام يستعمل مع الذمى والملى، وصاحبه ممن يعبدون الله على بصيرة، ومن ثم يرتفع عن درجة العامة المقلدين. قال تعالى: [قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن ابتعنى][(١)].

ويضاف إلى ما سبق أن أهل هذه الصناعة يستحقون الشكر والتقدير لجهدهم الوافر في الذب عن دين الله. بدرجة لا تقل عن المجاهدين المنافحين عنه بالسيف.

لكن هل سلم علم الفقه أيضا من القدح والهجوم؟

موقف الإثنى عشرية والحنابلة من الفقه:

والحق أن الفقه لم ينج أيضا من ذلك.

والذين تجردوا لهذا الهجوم هذه المرة هم الإمامية الاثنا عشرية، وبعض الحنابلة، والفقه الذي هو موضوع الهجوم هنا، كما يتضح من سياق العامري ـ هو نوع منه أو أصل من أصول الفقه، وهو الاجتهاد. إذ إن أحد هذين الصنفين من الناس قد رأوا ضرورة الرجوع في أمور الأحكام إلى الكتاب والسنة فقط، أما ما زاد على ذلك من أمور الاجتهاد والقياس ، فلا يجوز، وقد استشهد هؤلاء بآيات من القرآن لا تشهد لهم مثل قوله تعالى:

١ ـ يوسف: ١٠٨ .

[ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام][1] وقوله: [ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون][2] ، وقوله : [فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون][3].

بعد هذه الحجج التي ساقها أعداء الفقه أو القياس في الفقه لا يجد العامري بدا من أن يصم هؤلاء الرافضين له إلا بأنهم "على جهل عظيم"[4].

وإذا كان، في دفاعه عن علم الكلام ، قد جاء بأربعة ردود على الرافضين له، فإنه هنا، أيضا، يأتي بأربعة ردور هي:

١ ـ قال تعالى: [فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون][5] وقال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ :«رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»[6].

٢ ـ إن صحابة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قد كانو

---

١ ـ النحل: ١١٦ .

٢ ـ المائدة: ٤٤ .

٣ ـ الأعراف: ١٥٨ .

٤ ـ العامري: الإعلام، مرجع سابق، ص ١١٣ .

٥ ـ التوبة: ١٢٢ .

٦ ـ أخرجه أبو داود في سننه ١/٥٢ .

منهم من استخدم القياس، ومنهم من لم يستخدمه . غير أن من لم يستخدمه لم ينكر على من استخدمه، فلو كان استخدام القياس مذموما لسارع الفريق الثاني بالنكير على الفريق الأول، ولما لم يحدث هذا ، فقد صار ذلك إجماعا سكوتيا على مشروعية استخدام القياس الفقهي.

٣ - غير أن الذين يزعمون ضرورة الأخذ من الإمام المعصوم مثل الاثنى عشرية - وبذلك لا يصح القياس - فإن الإمام المعصوم - وهو المنتظر- لا يقف أحد على مكانه، فإذا حدثت حادثة ليس لها حكم في الكتاب والسنة فلن يمكن الوصول إلى هذا الإمام ليصدر حكمه[1] فيها .

كما أن الذين زعموا بعدم الحاجة إلى القياس، وقالوا يكفى الرجوع إلى التحسين والتقبيح العقليين ، كما هو الحال عند النظام من المعتزلة، فقد عارضه الإمامية والحنابلة، ومن ثم فإنه يجب رد الفرع إلى الأصل تمسكا بسنة الأفاضل من الصحابة.

---

٥ - انظر الغزالي: فضائح الباطنية ، تحقيق عبد الرحمن بدوى، وهو موجه في معظمه للرد على من يقول بالإمام المعصوم، وكتابه ا(القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة القصور العوالي) القاهرة، مكتبة الجندي، د. ت .

دعوة للتصالح:

في هذا الرد الرابع دعوة عامة شاملة للتصالح بين أرباب العلوم الملية. ومحاولة لإثبات أن التناحر بين علماء هذه العلوم إنما يعنى هدم الحضارة من أساسها، وضياع لكل هذه العلوم، ودخول إلى فوضى لا يعلم إلا الله مداها. وذلك أن هذه العلوم إنماهى "مشاركة للملك في سياسة الخليقة" ومعنى ذلك أن الملوك لا يستطيعون إقامة النظام الاجتماعي في أية أمة من الأمم إلا إذا كانت حكوماتهم إنما تقوم على عقيدة ثابتة راسخة أيا كان نوعها، وفي حالة الدولة الإسلامية. فإن مادة العلوم جميعها وهو علم الحديث الذي يحمل آثار النبي - صلى الله عليه وسلم - ، ويسلمها إلى المتكلمين الذين يقومون بالاستدلال بها على العقائد يجعل من الضرورى اعتماد الحكام على علماء الحديث وعلماء الكلام في استتباب الأمور في الدولة وبالمثل فإن هؤلاء الحكام لو أعرضوا عن الاستعانة بالفقهاء في سياسة الدولة لتسببوا في إفسادها، لأن هؤلاء الفقهاء بما استنبطوه من الأحكام - في معاملاتهم - لفصل الحكومات، وقطع الخصومات، وكتب الوثائق واستعمال الشروط مضاهية لأحوال الأطباء الذين يستعدون للأدواء المهلكة قبل حدوثها بالأدوية التي يستشفى بها عند طلب البرء منها.

وإذا كان الله - عزوجل - قد أبان للخلق أصول الأغذية، ثم هداهم إلى الطرق التي بواسطتها يستطيعون استنباط الموافق

منها لحالات الناس، فكذلك شرع لهم في أمور الدين أصولا حامة، ثم وهب لهم العقول الصحيحة ليستخدموها في رد الفروع إلى تلك الأصول.

أما اتهام الفقهاء بأنهم يحللون ويجرمون، ويفترون على الله، ويحكمون بما يخالف ما أنزل الله تعالى فهو اتهام باطل لا أساس له. فأبوحنيفة وهو إمام أهل الرأى، والذي دعا إلى استخدام القياس سأله أحدهم عن هذا القياس: أنتركه عند خبر الرسول؟ قال: نعم، فقيل أنتركه عند قول الصحابي؟ قال: نعم، فقيل: أنتركه عند قول الأئمة من التابعين؟ قال: التابعون رجال ونحن رجال.

وإذا كانت صناعة الفقهاء بهذه المثابة من الشرف والرفعة فأحرى بنا أن نتوجه إليهم بالشكر والمحمدة، بدلا من أن نلحق بهم العيب والمذمة.

ولا ينسى العامرى بعد أن رسخ هذه العلوم الملية الثلاثة، وأبان أن ما وصم بها كل علم منها ما هو إلا محض افتراء، وأنه لا غنى عن أى منها لحفظ الدين والدنيا. لم ينسى أن بعض العلماء المتصدين لهذه العلوم تنقصعهم بعض القيم الأخلاقية، التي ربما تكون السبب في هذه الهجمات من الآخرين أو داعية إلى أن يتهموا غيرهم كذبا وزورا، فيحاول تلمس عيوب هذا البعض، وتوجيه النظر إلى ضرورة التخلص منها فما الذي يشترط في عالم الحديث الذي يتصدر للرواية؟

إن الشروط التي ينبغى تطبيقها في هذا الرجل الذي يمتهن هذه المهنة ألا يكتفى بمجرد حفظ الأخبار، ومعرفة طبقات الرواة، بل يضيف إلى ذلك صفات نفسية مثل صدق التحرج والعفاف، والبعد عن الكذب، والبرء من التجوز، لأن صناعته مادة للعقل، والشى يفسد بفساد المادة، كما يفسد بفساد الصورة. وإذا كان الإنسان بطبعه مولعا بطلب الغرائب، فربما يندفع لهذا السبب إلى السماع من غير الثقات وإذا كان الإنسان بطبعة أيضا مولعا بتقليد الأئمة، فإنه يجب أن يكون حريصا في نقد ما يسمعه ، ولا يسارع إلى الحط من قدر الكلام أو الفقه، لأن طبيعة صناعته تختلف عن طبيعة صناعة الكلام والفقه، فالأولى ذات طبيعة حفظية والثانية ذات طبيعة فكرية، فلا تعارض بين الطبيعتين .

ومالذي يشترط فيمن يتصعدى لعلم الكلام؟

إن الذي يشترط في عالم الكلام بالإضافة إلى المؤهلات الأساسية الخاصة بهذا العلم مثل معرفة أبواب المقاييس، ومثل الاجتهاد، وتأليف المقدمات لاستخراج النتائج. وهذه هى المؤهلات الأساسية للمتكلم، أقول ينبغي أن يضيف إليها مؤهلات أخرى أخلاقية، وهى أن يكون مستبصرا في اعتقاده ومذهبه أي مؤمنا إيمانا يقينيا بعقيدته ومذهبه، وألا يكون حسن الظن بأشياخه، بل يضع ما يقولونه له موضع الشك والتمحيص، كما يجب عليه، أن يكون متجنبا للتدليس عند لزوم الحجة، وألا يكون

هدفه مجرد التغلب على الخصم ولو بالباطل. وإذا لم يلتزم بمثل هذه الأمور، كان مثيرا للفتنة ، فيخسر الدنيا والآخرة.

أما الفقهاء فإنهم ينبغى عليهم أن يتقنوا أسس صناعتهم بالإضافة إل تمسكهم بالأخلاق الحميدة. فأسس هذه الصناعة هى التحقق من الفروق بين أنواع الأخبار مثل المتواتر والآحاد، والخبر المجمل، والخبر المفصل، وكذلك التحقق من أنواع الإجماع، مثل الإجماع العامى، والإجماع الخاصى، والإجماع النقلى، والإجماع الغرضي. ولكن الأهم من ذلك كله هو الالتزام بالقيم الأخلاقية، فيكون شديد الحذر من استعمال الحيل في وجوه الفتوى غير باحث عن الرخص في بحث الحوادث الجديدة، بل يكون فيها إلى التوقف والإحجام أسرع منه إلى التقحم والإقدام. لأنه يحكم في دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم، وهي أمانة عظيمة قد نصب نفسه للوفاء بها.

ثم بوجه النصيحة إلى رجال الحديث وعلماء الكلام والفقهاء على العموم بأن يلتزم كل منهم تخصصه ولا يخوض فيما ليس من شأنه وألا يحمله الإعجاب بنفسه على الزراية بالآخرين.

* * * *

وبعد، فقد تبين لكل ذى عينين أن العامرى، صراحة، يعلى من شأن العلوم الملية، ويجعلها أرقى وأشرف من العلوم العقلية. لكن، هل هذا هو رأيه الحقيقي؟ إن المرء يشك في ذلك. إذ لو كان هذا هو رأيه، فما الذي دعاه للاشتغال بالعلوم العقلية، دون

الاشتغال بالعلوم الملية؟ لقد كانت الفرصة متاحة أمامه لكي يتخصص فيها، فقد تلقى علوم الحديث واللغة على أستاذه البلخي في (شابستيان) بالإضافة إلى العلوم الفلسفية، كما أنه درس على أبي بكر القفال علوم الفقه ولاسيما الفقه الشافعي، كما لا يخفى من خلال كتبه - أنه كان على دراية واسعة بعلم الكلام. فما الذي منعه ، إذن، لكي يكتب فيها ما دامت هي الأشرف، كما حكم في معظم مواضع كتابه الإعلام - على نحو ما سبق - فهل من المعقول أن يترك الإنسان ما هو أشرف ، فلا يشتغل به، ويعمد إلى ما هو الأقل شرفا لكي يقصر حياته على البحث فيه والتنقيب عن مسائله؟.

لو أنه قال: إن الدين أشرف من الفلسفة، ومع ذلك اشتغل بالعلوم الفلسفية لربما كان ذلك منه مقبولا ومعقولا، لأنه لا يعني اشتغاله بالعلوم الفلسفية ، وتركه الاشتغال بالعلوم الدينية، أنه يفضل الفلسفة على الدين، بل في هذه الحال يمكن القول إنه يحاول أن يفيد المجتمع الإسلامي بفوائد هذه العلوم الفلسفية وإن كان موضوعها أقل شرفا من موضوع العلوم الدينية وهو الدين لأنه ربما لا يكون هناك من هو أقدر على ذلك منه، ومن ثم يصبح ذلك واجبا عليه القيام به.

ويبدو أن العامري وغيره، بل من المؤكد، أنه ووجه بمقاومة عنيفة ، وهو بسبيل اشتغاله بالعلوم الفلسفية، وهذا يذكرنا بجده في العلم وهو (الكندي) الذي وجد من العداوة والمقاومة من جراء

اشتغاله بالعلوم الفلسفية، ومع ذلك فإنه يصرح بالحقيقة عارية، إذ يقرر "أن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة، وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التي حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق"[١] فالكندى ، ـ كما سبق أن رأينا ـ لا يعلى من قدر الفلسفة على الدين ، ومع ذلك يعلى من قدر العلوم الفلسفية على العلوم الإنسانية جميعا.

فالعلوم في ذاتها، سواء أكانت علوما مليه، أو علوما فلسفية، ليست في حقيقتها سوى جهد إنساني، ومحاولة بشرية للفهم أما الدين في ذاته فهو وحى إلهى، والفلسفة في ذاتها فهى ثمار العقل الإنساني، ولا يمكن لأي فيلسوف مؤمن مخلص لدينه أن يفضل ما هو من ثمار العقل البشرى على ما هو وحى إلهي. وكما رأينا سلفا في قضايا عدة، أن الكندى عندما كان يرى أن هناك حقيقة فلسفية تصادم حقيقة دينية ، ولا يمكن حل هذا الصدام، فإنه كان يسارع بلا تردد إلى الإعلاء من شأن الحقيقة الدينية على الحقيقة الفلسفية كقضية النبوة مثلا.

ويبدو أن البيئة التي عاش فيها العامرى كانت ذات أوضاع معينة تجعلها مختلفة عن أوضاع البيئة التي عاش فيها الكندى

---

١ ـ الكندي: كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلفسة الأولى، (ضمن مجموعة رسائل الكندى)، مرجع سابق، جـ١، ص ٩٧ .

مما جعل العامرى يسارع إلى تفضيل ماليس من تخصصه على ما يعد من تخصصه. ولذلك نراه في أول رسالته (القول في الإبصار والمبصر) يفصح عن شيء مما افترضناه عن البيئة والعصر اللذين عاشهما العامرى يقول موجها الكلام إلى من طلب الحديث عن هذا الموضوع "فالبحرى أن تكثر حمد الله على ما قيضك له (السؤال)[1] ونبهك عليه. من الجد في تحصيله ، والتشمر لتحقيقه، ولاسيما في هذا العصر المدبرالذي عظم البلوى فيه بغلبة من يتصدى للسياسة قبل أوقات الرياسة، ويتمنى ذرا الرفعة بقوى المكر والخدعة، بل يمكن لأغبى الطغام على ذوى الحكم والأحلام، ويوهم أن الملة الحنفية مضادة لما جنح إليه أهل الحذق والبصيرة، من التفكر في ملكوت السموات والأرض، والتدبر لصنوف آيات الله تعالى في الخلق، وأن من مال إلى تعرف شيء من آثار الله في الحكمة، أو استعمل أدب الله سبحانه في حسن الروية ، فقد تدنس بالخلاعة والعناد، واتسم بالزندقة والإلحاد ، كأن الدين الحقيقي عندهم مقترن بالسفه والغباوة، وكأن الهدى والرشد موكول، بزعمهم إلى التعامش والبلادة، كل ذلك حيل منه لاستصفاء الحق لطبقاته، ولاستخلاص الصواب لغواته، ولعمرى إن هذه الطوائف قد بلغوا

---

١ ـ السؤال عن حقيقة الأبصار والمبصر الذي طلب من العامرى أن يوضحه، وكانت هذه الرسالة إجابة لطلبه.

من عظيم ضررهم، وظاهر آفتهم إلى أن صيروا العلوم سبة لدى الدهماء، وإصابة الحكم نقيصة لدى الرؤساء، وتعرف الحق عارا على ذوى الألباب ، والتوسع في المعارف تنكبا عن الحق والصواب بل صيروا الأفهام الذكية والأفكار القوية، والعقول الزكية والأنفس الأبية كلها حسرى مضيعة، وطرحى مشنية، بل صيروا الإسلام ـ على شرفه وقوة أركانه ـ عرضة لطعن الطاعنين ، وهدفا لثلب الملحدين. والله لجماعتهم بالرصاد، وإليه مآلهم يوم أكثروا التناد، وهو جل جلاله لا يصلح عمل المفسدين، ولا يهدى، كيد الخائنين، وبيده الحول والقوة ، ومنه التوفيق والعصمة"[١].

ترى من يصف العامرى بهذه الصفات ، ويشكوهم إلى الله، أولئك الذين صيروا الدين عرضة لطعن الطاغبين، بل هؤلاء قد جعلوا المشتغل بالعلوم الفلسفية ـ رغم اتصافهم بالأفكار القوبة والعقول الزكية والنفوس الأبية ـ مكروهين مضيعين؟ إنهم بلا شك من آشار إليهم في أول النص بأنهم الدين يتصدون للسياسة قبل أوقات الرياسة، ويتمنى ذرا الرفعة بقوى المكر والخدعة، إنهم هم الذين عناهم في كتابه (الإعلام بمناقب الإسلام) حيث يقول "ثم من الواجب على أرباب الصناعات الثلاثة (الحديث والفقه والكلام) ألا يحمل أحدا فرط الإعجاب بنفسه وبصناعته على

١ ـ العامرى: رسال (القول في الأبصار والمبصر) ضمن مجموعة رسائل العامرى، مرجع سابق، ص ٤١٢ .

الاستخفاف بما سواه، وألا يحمله الاغترار بما أوتيه من المهارة في خاصى صناعته على الخوض فيما ليس هو من شأنه، بل يعمل على تفويض كل صناعة إلى أربابها، ويوفى العارفين بها والمتقدمين فيها أبلغ حقوقهم من التبجيل والتعظيم، وألا يكابر ما أوجبه العقل الصريح، لمحبة التقليد، وخصوصا لمن لا يشهد له بالعصمة فإن الحق لا يعرف بالرجال، بل يعرف بنفسه"[١].

ولذلك ينصح أصحاب هذه الصناعات الثلاث بالإضافة إلى دعوتهم إلى اتقان علومهم ـ أن يتحلوا بالأخلاق الكريمة، والشيم الحميدة، وأهمها الإخلاص والاستبصار في الاعتقاد، فكأنه يقول لهم إن العلم بلا أخلاق لا قيمة له ، فيقول لعالم الحديث يجب أن يكون "صادق التحرج، ظاهر العفاف، سالما من الكذب، بريا من التجوز"[٢] ويتوجه إلى عالم الكلام أن يكون "مستبصرا في اعتقاده متحققا لمذهبه مستنكفا عن اتباع أشياخه بحسن الظن، متعففا عن التدليس عند لزوم الحجة، متوقيا عن التدرج إلى المغالبة والاستعلاء على الخصم بحسب الاستطالة"[٣]. ويتوجه إلى عالم الفقه أن يكون " شديد الحذر من استعمال الحيل في وجوه الفتاوى ، غير متطلب للرخص فيما يعرض من الحوادث،

---

١ ـ العامرى: الإعلام بمناقب الإسلام ، مرجع سابق، ص ١١٨، ١١٩ .

٢ ـ المرجع السابق، ص ١١٧ .

٣ ـ المرجع السابق، ص ١١٨.

بل يكون فيها إلى التوقف والإحجام أسرع منه إلى التقحم والإقدام، فإنه يحكم في دماء المسلمين وأموالهم وفروجهم، فهي أمانة عظيمة قد التزمها، ومؤونة شاقة قد انتصب للوفاء بها"[1].

هذه التوجيهات الأخلاقية لا يمكن أن تكون افتراضية، بل نابعة من وقائع ملموسة، لما رآه العامري في عصره من خراب ذمم بعض من تصدى لهذه العلوم الثلاثة على شرفها، ومع ذلك فقد خالفوا ضمائرهم، وأخذتهم العزة بالإثم، وهي الآفات التي عاني منها العامرى، وجأر بالشكوى منها، مما دفعه إلى أن يعلن صراحة أن هذه العلوم الملية أعلى شرفا من العلوم العقلية. وكأنه بذلك يداجي أصحابها والمشتغلين بها. وليس لذلك أدنى علاقة للمفاضلة بين الشريعة والحكمة أو بين الدين والفلسفة . لأن العلوم الفلسفية قد تكون شريفة وقد تكون وضيعة وذلك على حسب ما تؤول إليه حيث الوصول إلى الحق أو الوصول إلى الباطل. أما العلوم الملية فإنه بالرغم من شرف موضوعاتها، فإن المشتغلين بها قد يسيئون إليها بما يلوثونها من سوء أخلاقهم وسعيهم - لا إلى الحق - بل إلى التقرب إلى الرؤساء وذوى الجاه والسلطان، وإن كان على حساب الحق.

١ - المرجع السابق، نفس الصفحة.



الفصل الثالث

الفلاسفة اليونانيون
وموقفهم من الدين

الفلاسفة اليونانيون وموقفهم من الدين

مدخل

يحدد العامرى السبب وراء موقف الكثيرين في المجتمع الإسلامي من الفلسفة وعلومها، وهو موقف الرفض والعداء، وهذا السبب - في رأيه - أساسه الجهل عند هؤلاء الذين يدعون العلم بالفلسفة، وهم ليسوا كذلك ومن ثم محاولة من يتصف بهذا النوع من العلوم الفلسفية أن يبدو في زى العلماء، بالإضافة إلى ميل هذا الصنف من الناس الجاهلين المتظاهرين بالعلم بالفلسفة إلى رفض الدين مما يدفعه إلى الغض من علم الدين، والتنقص لأئمة المسلمين. وهذا الموقف الذي يقفه هذا الصنف من الناس كان له رد فعل معاكس عند المدافعين عن الإسلام. فقد رأى هؤلاء أن من يدعى العلم بالفلسفة يقرنه بالغض من قيمة الدين. وكذلك نظرا لعلو شأن الفلاسفة الحقيقيين بين الأمم، وتقريب الخلفاء لهم صار راسخا في أذهان العقلاء أن ما نسب إليه هؤلاء الفلاسفة من مخالفة حقائق الدين حق. ولذلك رأى المدافعون عن الإسلام ضرورة التصدى للفلسفة وللمشتغلين بها حفاظا على الدين وحقائقه مع أن كلا الفريقين مخطىء فيما اعتقد.

فالفريق الذي ادعى الفلسفة وغض من الدين جاهل والفريق الذي يدافع عن الدين ويحارب الفلسفة جاهل أيضا .

فالحكمة التي هى الفلسفة لا تعنى مخالفة الدين، ولا عداوته فهى هبة من الله عزوجل، ولا يصح أن يوصف بالحكمة إلا من أمن بوجود الله تعالى: أما من لم يقر بوجود الله فليس بحكيم مهما ألم بأطراف من علوم الفلسفة.

الفلاسفة اليونانيون:

يحاول الغامرى أن يؤصل فكرته هذه بسرد تاريخ الحكماء القدماء ليبين أنهم في مجموعهم كانوا مؤمنين بالله عزوجل فأول من وصف بالحكمة في تاريخ البشرية هو لقمان . كما جاء في في قوله تعالى: [ولقد آيتنا لقمان الحكمة][1] وكان في زمن داود عليه السلام، وكان مقامهما جميعا ببلاد الشام"[2] إذن فالحكمة ، فضلا عن أنها هبة من الله للقمان، فإن هذه الحكمة أيضا مقرها بلاد الشرق كما أن هذا الرجل ، كان معاصرا، لأحد أنبياء بنى إسرائيل وهو داود النبي المذكور في القرآن الكريم ويؤمن المسلمون بنبوته ، كما جاء في القرآن الكريم في مواقف مختلفة[3]. كما أن لقمان نفسه وجه الخطاب إلى ابنه محذرا إياه

---

١ ـ لقمان : ١٢ .

٢ ـ العامرى: الأمد على الأبد مرجع سابق، ص ٧٠ .

٣ ـ ارجع إلى المواقع الآتية من القرآن الكريم: الأنبياء: ٧٨ ـ ٨ ؛ النمل: ١٥، ١٦، سبأ: ١٠، ١١؛ ص: ١٧ ـ ٢٦، ٣٠ .

من الشرك [واذ قال لقمان لابنه وهو يعظه يا بنى لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم][1] . ومعنى هذا أن الحكمة بمعنى الإيمان. ولم يقف الأمر بلقمان عند هذا الحد، بل إنه كان أستاذا لأحد فلاسفة اليونان القدماء، وهو (أنباذ قليس) (ولد حوالى ٤٩٣ق.م ـ توفى ٤٣٣ ق. م) الذي كان يتردد عليه في بلاد الشام، ويأخذ عنه الحكمة، ولذلك وصفه اليونانيون بالحكمة لمصاحبته للقمان، بل إنه أول من وصف بالحكمة في اليونان. وبالرغم من ذلك فإنه انحرف عن حكمة أستاذه لقمان وتكلم في أمور يؤخذ منها أنه ينكر المعاد، ومن ثم تعلقت بكلامه طائفة من الباطنية في المحيط الإسلامي، وتدعى هذه الطائفة أن لأنباذ قليس رموزا لا يقف على حقيقتها إلا القلائل.

ويؤكد أن معلومات العامرى عن هذا الفيلسوف كانت دقيقة إلى حد بعيد ما ذكره بعض الباحثين الغربيين، فيذهب إلى أنه نفى، وقد أنشد عقيدته (التطهرات The Purification) في أولمبيا، كما أنه ادعى الألوهية، وكان من دعاة مذهب النشوء والارتقاء ، كما أنه من المحتمل أنه كان يسير سيرة أشبه ما تكون يسيرة فيثاغورس[2].

---

١ ـ لقمان: ١٣.

٢ ـ وورنر ، ريكس: فلاسفة الإغريق، ترجمة عبد الحميد سليم، القاهرة، الهيئة المصرية العام للكتاب ، ١٩٨٥ ص ٣٨ .

وينتقل العامرى بعد ذلك إلى الحديث عن فيلسوف يوناني آخر له أهميته في تاريخ الفكر اليوناني، كما كان بعيد الأثر في فلاسفة الإسلام، هو (فيثاغورس) وهو أحد الموصوفين بالحكمة . ويقول العامرى "وقد اختلف بمصر إلى أصحاب سليمان بن داود عليه السلام، حين انجلوا إليها من بلاد الشام، وكان تعلم الهندسة قبلهم من المصريين، فتعلم أيضا علوم الطبيعة والعلوم الإلهية من أصحاب سليمان، ونقل العلوم الثلاثة - أعنى علم الهندسة، وعلم الطبائع، وعلم الدين - إلى بلاد اليونان ، ثم استخرج بذكائه علم الألحان تحت النسب والأعداد، وادعى أنه قد استفاد هذه العلوم من مشكاة النبوة"[1].

وبالرغم من أن دى بور يذهب إلى أن معلومات علماء الشرق عن مذاهب "الفلاسفة الذين تقدموا سقراط ففيها ما يدعونا إلى الظن بأنه مستقى من أقوال موضوعة، وربما استطعنا أن نرده إلى آراء نشأت في الشرق ذاته وحاول واضعوها أن يجعلوا لها قيمة فأسندوها إلى حكماء اليونان الأقدمين"[2] أقول بالرغم من قول ديبور هذا، فإن باحثين غربيين آخرين يذهبون إلى عكس ما يقوله ، بل يكادون يتفقون مع ما ذهب إليه العامرى وغيره من فلاسفة الإسلام في معرفتهم الحقيقية بهؤلاء الحكماء. فقد أسس

---

١ - العامرى: الأمد على الأبد، مرجع سابق، ص ٧١ .

٢ - ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ، مرجع سابق، ص ٢٦ .

فيثاغورس "ما يشبه بطائفة دينية، ويبدو أن مجتمعه كانت له أهداف سياسية إلى جانب أهدافه الدينية والفلسفية... ومع ذلك فقد استطاع من بقى من أفراد ذلك المجتمع أن يستمروا في نشر تعاليمهم في بلاد الإغريق ذاتها، وكان سقراط يعرف بعض هؤلاء الأفراد"[1] . وكان مقر إقامة هذا الفيلسوف في إحدى المدن اليونانية في جنوب إيطاليا، غير أنه ينتسب إلى الفلاسفة الأيونيين أى الذين عاشوا في الشاطى الأسيوى من شبه جزيرة الأناضول. فقد وفد إلى جنوب إيطاليا من جزيرة (ساموس[2]) .

وينتقل العامرى بعد ذلك إلى فيلسوف يوناني آخر له شهرته الواسعة في الأوساط الإسلامية في عصره وهو (سقراط) (ولد حوالي ٤٦٩ ؟ ق. م . ت ٣٩٩ ق. م.) ، ويذهب العامرى إلى أن (سقراط) قد اقتبس الحكمة من فيثاغورس، أجل إن العامري يعمد إلى الاختصار، لأنه لا يؤرخ لفلاسفة اليونان، بقدر ما يدلل علي أن هؤلاء الفلافة كانوا يقرون بوجود الله ، وأنهم كانوا على دين حق، بالرغم من أن المجتمع اليوناني كان يدين بالوثنية،

---

٣ ـ وورنر، ريكس: فلاسفة الإغريق، ترجمة عبد الحميد سليم، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، ص ١٩ .

٤ ـ جزيرة (ساموس) تقع في بحر إيجة في مقابل الشاطىء التركى، فهو إذن كان أقرب إلى بلاد الشام ومصر، خاصة بعد انتقاله إلى جنوب إيطاليا انظر:

Webster's Seventh New Collegiate Dictionary, p. 1155.

فسقراط لم يلتق مباشرة بفيثاغورس، بل التقى بأفراد من جماعته التي أسسها، ويذهب العامرى كذلك إلى أن سقراط قد اقتصر من أصنافها (الحكمة) على المعالم الإلهية، وأعرض عن ملاذ الدنيا، وأعلن الخلاف في الدين على اليونانية، وقابل رؤساء ذوى الشرك بالحجاج والأدلة، فثوروا الغاغة عليه، وألجأوا ملكهم إلى قتله، وأودعه الملك الحبس، تحمدا إلى جماعتهم، وسقاه السم تفاديا من شرهم"[١].

وهنا أيضا يحاول بعض الباحثين الغربيين أن يغض من قيمة اهتمام فلاسفة الإسلام بمجنة سقراط ، وقصته التي لاقي فيها حتفه بسبب عقيدته فيذهب إلى القول بأن هذه العقيدة كانت تقوم على العقل[٢] وكأنه يريد أن يقول إن هذه العقيدة ليست ذات مصدر سماوى كما يزعم فلاسفة الإسلام.

على أية حال، ينتقل العامرى بعد ذلك، إلى الحديث عن (أفلاطون (٤٢٩ ق. م - ٣٤٨ق.م.) ليثبت أنه لم يتصف بالحكمة هو الآخر إلا لإعترافه بوجود الصانع، ويتحدث عنه حديث الخبير بقصة حياته، وبمؤلفاته وآرائه ، فيذكر أنه جاء بعد سقراط، وأنه كان شريف النسب، وقد وافق كلا من سقراط وفيثاغورس في

---

١ - العامرى: الأمد على الأبد، ص ٧١ .

٢ - ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٤٧ .

اقتباس الحكمة، وهو يعنى بالحكمة هنا الاعتراف بوجود إله واحد، غير أنه زاد على هذين الاثنين بجمعه بين الحكمة والعلوم الطبيعية والعلوم الرياضية، وقد أشار إلى كتبه غير أنه وصفها بأنها موزة منغلقة، كا ذكر أنه قدر تخرج على يديه كثير من التلاميذ . وقد فوض إليهم التعليم في المدرسة، أما هو فقد التزم التجرد لعبادة ربه في أخريات حياته[1].

إذن أفلاطون - في رأى العامرى - كان يعترف بوجود الصانع الحكيم، ومن ثم فهو من الذين يستحقون بأن يوصفوا بصفة (الحكمة) ولكي يؤكد هذه الحقيقة يذكر قصة يثبت فيها اتصال أفلاطون ببنى إسرائيل وتلقيه عنهم عقيدة التوحيد. بل اتصال الشعب اليوناني كله بهم، فقد حدث وباء في بلاد اليونان في عهد أفلاطون ، فسألوا أحد أنبياء بنى إسرائيل عن سببه، فأوحى الله إلى ذلك النبي أنهم إذا ضعفوا مذبحا كان لهم على شكل المكعب، ارتفع عنهم الوباء، فابتنوا مذبحا مثله، وأضافوه إليه، فازداد الوباء، فعادوا إلى النبي، وسألوه عن سببه، فأوحى الله إليه بأنهم لم يضعفوه ، بل قربوا اليه آخر مثله وليس هذا بتضعيف للمكعب، فاستعانوا بأفلاطون، فقال لهم : [إنكم كنتم تحاربون الحكمة وتنفرون الناس من علم الهندسة، فابتلاكم الله بالوباء عقوبة على صنيعكم، لأن للعلوم الحكمية عند الله مقدارا

---

١ ـ العامرى: الأمد على الأبد، ص ٧٢ .

عظيما، ثم ألقى على تلاميذه "بأنه متى أمكنكم استخراج خطين بين خطين على نسبة متواترة، توصلتم إلى تضعيف المذبح" فلما أخذوا بنصيحة أفلاطون ، وتمموا العمل ، ارتفع الوباء ومن هنا توقفوا عن ذم الهندسة وسائر العلوم النظرية[1].

والعامرى أراد بإيراده هذه القصة أن يثبت أن علوم الفلسفة حتى الرياضيات إنما مصدرها الوحى الإلهي، كما أن أفلاطون كان على وفاق مع ما نصحهم به النبي الإسرائيلي، بل إنه كان الوحيد الذي فهم مقصود الوحى، حين أرشدهم إلى كيفية تضعيف المذبح.

يواصل العامري حديثه عن فلاسفة اليونان، فيتناول أرسطو (٣٨٤ ق. م - ٣٢٢ ق. م.) الذي كان تلميذا لأفلاطون، ويعطى العامرى معلومات دقيقة عن هذا الفيلسوف ، فيذكر أنه تتلمذ على أفلاطون ولازمه قرابة من عشرين سنة[2]، وكان أرسطو مشهورا بين زملائه منذ حداثته بلقب (الروحاني) ، كما كان أستاذه أفلاطون يسميه (عقلا) وهو الذي صنف المباحث المنطقية، وجعلها آلة للعلوم، حتى لقب بلقب (صاحب المنطق) كما

---

١ - المرجع السابق، ص ٧٣ .

٢ - انظر: وورنر ، ريكس: فلاسفة الإغريق ، مرجع سابق، ص ١٣٦؛ وعبد الرحمن بدوى: أرسطو، بيروت والكويت، ص ٢٧، ٢٨ .

وانظر: Leighton, Joseph A : THe Field of Philosophy, N.Y. London, 1930, p. 98 .

أنه رتب الكتب الطبيعية والكتب الإلهيـة، وجعلها كتبا على حدة ، وفي أيامه استتب الملك لذى القرنين، وانقمع به الشرك في بلاد اليونان[1].

ويعقب العامرى بعد أن سرد سير هؤلاء الفلاسفة فيذكر أهم هؤلاء الفلاسفة فقط وهم أولئك الذين يستحقون أن يوصفوا بالحكمة نظرا لجمعهم العلوم الفلسفية وعلى رأسها العلم الإلهي، أما من اشتهر من القدماء بعلم واحد أو أكثر من هذه العلوم، ولم يضف إليها العلم الإلهي، فلم يكن يستحق من معاصريه أن يصفوه بأنه حكيم، بل كان ينسب إلى العلم الذي برع فيه أو إلى صفة خاصة به، مثل بقراط الطبيب ، وأوميروس الشاعر (هو ميروس) وأرشميدس المهندس، وديوجانس الكلبي، وديموقريطس الطبيعي وقيلل إن جالينوس ، في عصره، أراد أن يصفه الناس بوصف الحكمة بدلا من وصفه بالطبيب، فسخر منه الناس، وقالوا: عليك بالمراهم والمسهلات، وعلاج القدوح ولدغ الحهيات، فإن للحكمة الإلهية مأخذا لا يقف عليه من يتريب في معالمها، فإن من شهد على نفسه بأنه شاك في العالم أقديم هو أم حادث، وفي المعاد أحق هو أم باطل، وفي النفس أجوهر هى أم عرض، لمتضعة درجته عن أن يسمى حكيما[2].

---

١ ـ العامرى: الأمد على الأبد، ص ٧٤ .

٢ ـ المرجع السابق، ص ٧٥ .

ويقفز العامرى فجأة إلى عصره هو لينتقد أولئك الذين يتطوعون بأن يصفوا أناسا بالحكمة مع أنهم لا يستحقون هذا الوصف ويعبر عن غيظه من أولئك الذين يحبون أن يوصفوا بهذا الوصف لمجرد قراءتهم لكتاب (إقليدس) وإن كانوا خلوا من معرفة العلوم الإلهية. ثم يخص بالذكر محمد بن زكريا الرازى الطبيب الذي يحب أن يلقب بالحكيم مع فساد عقيدته.

ويستشهد على ما ذهب إليه برأى أستاذه فيقول: "ولقد كان شيخنا أبو زيد أحمد بن سهل البلخى، رحمه الله ، مع توسعه في أصناف المعارف، واستقامة طريقته في أبواب الدين، متى نسبه أحد من موقريه إلى الحكمة يشمئز منه ويقول: لهفى على زمان ينسب فيه ناقص مثلى إلى شرف الحكمة، كأنهم لم يسمعوا قول الله تعالى: [يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا وما يذكر إلا أولو الألباب][1] وهذا حال أستاذه يعقوب بن إسحاق الكندى"[2].

لم يكتف العامرى بأن يثبت أن لقب (الحكمة) لا يستحقه الا من كان له يحث واعتقاد حول وجود الله وأن هذا اللقب لا يستحقه من اكتفى بدراسة ومعرفة فرع واحد من فروع العلوم الفلسفية ومن ثم لم يؤمن بأن الحكمة والشريعة صنوان. لم

١ ـ البقرة : ٢٧٢ .

٢ ـ العامرى: المرجع السابق، نفس الصفحة.

يكتف العامرى بذلك، بل ذهب إلى أن مصدر الشريعة والحكمة واحد، وهو الوحى، بدليل أن أول من وصف بالحكمة التي آتاه الله إياها هو لقمان وهو الذي علم أول فلاسفة الإغريق هذه الحكمة.

موقف الفلاسفة اليونانيون من الدين:

هل قنع العامرى بذلك؟ الحق أنه حاول استعراض آراء ومذاهب الفلاسفة القدماء، لكى يبين أن هذه الآراء والمذاهب إنما تلتقى مع ما جاء به الوحي الإلهى وهو هنا يلتزم الحيدة . فلم يخدعه الهدف الذي يسعى إليه عن أن يبين مدى الاتفاق والاختلاف بين آراء الفلاسفة اليونانيين مع حقائق الشريعة.

لم يخش العامرى أن يتبين أن هناك بعض الآراء عند بعض الفلاسفة تخالف حقائق الشريعة ومن ثم كان دقيقا في المقارنة والموازنة والنقد، فما وجده من هذه الآراء متفقا مع حقائق الشرع نص عليه ومدحه، وما وجده مخالفا لهذه الحقائق أيضا نص عليه وعابه، إذ الحق هو ما يسعى إليه، وليس له من هدف سوى إفادة المجتمع الإسلامي من نتائج منجزات العلم. أما ما يبدو من خلاف بين بعض الآراء وبين حقائق الشرع، فإن ذلك لا يزعجه، فإن الطوائف المختلفة في داخل الدين الواحد، بل حتى بعض العلماء في داخل التخصص الواحد، يحدث بينها أو بينهم الخلاف فالخلاف من طبائع الأشياء.

أما عن هؤلاء الفلاسفة القدماء وآرائهم التي تتفق مع العقيدة الإسلامية أو تخالفها، فقد أوضح ذلك بطريقة لايجاريه فيها المحدثون من الغربيين الذين كتبوا عنهم، بل إنه يتفوق عليهم في عرض هذه الآراء في الإيجاز والدقة وكان أول الفلاسفة الذين تعرض لشرح مذاهبهم هو (أنباذ قليس) أو امبدو كليز Emedocles .

انباذ قليس:

يعرض العامرى مذهب هذا الفيلسوف في صفات الله. فيقول إنه موصوف بالوحدانية المطلقة، وأنه هو الذي خلق الكون، غير أن له صفات من وجهة النظر الإنسانية، أي أن الإنسان هو الذي قال بهذه الصفات للبارى، وإن لم توجد معان متعددة لهذه الصفات في ذاته. فهو تعالى "وإن وصف بالعلم والجود والإرادة والقدرة، فليس هو ذا معان متميزة تختص بهذه الأسماء المختلفة، لكن دائما نقول لكل واحد من موجودات العالم إنها معلومة ومقدورة ومراده وفيض جوده، من غير أن نثبت فيه معاني شتى وإن كان أحديا فردا"[١].

ولأن وجود الله مختلف عن وجود العالم فالعالم مصنوع، وهو غير مصنوع فإن وحدانيته لا تشبه أى وحدانية كونية، فالوحدانية الكونية قابلة للتكثر من حيث أجزاؤها، أو من حيث معانيها، أو من حيث نظائرها؛ ومن هنا كان أخص ما يمكن أن يوصف به أن حق و أنه حكيم. "وأن معنى الحق أن وجوده بحيث يمتنع انطلاق ألا وجود عليه، وأن معنى الحكيم أنه موجد لكل شيء على أتم ما يليق به من الغرض"[٢].

---

١ ـ العامرى: الأمد على الأبد، ص ٧٨ .

٢ ـ المرجع السابق، ص ٧٩ .

وبالرغم من وضوح كلام العامرى عن هذا الفيلسوف بالنسبة للخالق فإن بعض الباحثين الغربيين يذهب إلى أنه ادعى الألوهية، اعتماد على كلامه في قصيدته (التطهرات) المشار إليها سلفا إذ يقول موجها الخطاب إلى أهل مدينته "إنني أتجول بينكم كإله سرمدى ليس فانيا الآن ممجدا بين الكل بما يناسبه، متوج بالعصائب وأكاليل الغار ...."[1] ويعلل هذا الباحث ادعاءه للألوهية بناء على هذا النص، بأنه يعلي من شأن الحكمة إذ يقول : هذا الباحث معلقا على ادعاء أنباذ قليس للألوهية على حسب النص السابق بقوله : "ويمكن أن نلاحظ هنا، بغض النظر عن ادعاء الألوهية، ثقة عظيمة في أثر الحكمة ، وما تأتي من نتائج"[2].

ومن الواضح أن هذا الفيلسوف، طبقا للنص الذي اعتمد عليه (وورنر) أنه لا يدعى الألوهية، بل إنه يشبه نفسه بالإله نظرا لما يتمتع به من صفة الحكمة، وهذا يتمشى مع ما يذهب إليه العامرى من الفهم، ويدل دلالة واضحة على قراءة العامرى لمذهب هذا الفيلسوف قراءة جيدة، على عكس ما يذهب إليه ديبور، من أن فلاسفة الإسلام يعتمدون على الأخبار الموضوعة ـ كما وضحنا آنفا.

---

١ ـ وورنر، ريكس: فلاسفة الإغريق، ص ٣٨ .

٢ ـ المرجع السابق، نفس الصفحة.

ومع أن العامرى ينقذ أنباذ قليس من هوة ادعاء الألوهية ويجعله يؤمن بإله خالق . إلا أنه - كما أعطاه حقه - يبين أنه مخطىء في أمر المعاد. وهنا يشرح العامرى نظريته في ذلك شرح الخبير اذ يقول "ثم إنه من بعد اعترافه بهذه الجملة الحسنة قد خلط بشأن المعاد"[1] فجوهر النفس عنده ذو معنيين: أحدهما الطبع والآخر العقل . فقد تتفق للإنسان حالة بحسب الطبع فيؤدي أفعاله بحسب المحبة وقد يتفق له حالة بحسب العقل فيؤدى أفعاله بحسب الغلبة ولكل واحدة من الحالتين مدة مساوية لصاحبتها ، وهكذا يظل الإنسان متقلبا بين المحبة وهى النظام والغلبة وهى الفوضى هكذا أبدا دون انقطاع ويعلق العامرى على هذه النظرية بأنه ليس هناك حجج عقلية تسندها ويتفق كلام العامرى هنا تماما مع ما ذهب إليه الباحثون المحدثون[2].

فهو هنا لا يقول إن هؤلاء الفلاسفة على حق بإطلاق، ولكن لهم آراء تتفق مع العقيدة الإسلامية، وأخرى لا تتفق، ومن ثم فإن علينا أن نستعين بها ونفيد منها حين تتفق مع شريعتنا.

---

١ - العامرى: الأمد على الأبد، ص ٧٩ .

٢ - انظر: وورنر، ريكس: فلاسفة الإغريق، ص ٤٠ .

فيثاغورس:

يبدو أن أفكار العامرى عن مذهب هذا الفيلسوف كانت أوضح بكثير مما عرفه عنه الغربيون المحدثون، أو لعل هؤلاء الغربيين قد عرفوا عنه الكثير أيضا، ولكن نزعتهم المتعالية التي ترفض أى مصدر للفلسفة اليونانية منعتهم من أن يقولوا الحقيقة، حتى يظل للفكر اليوناني أوليته العالمية، فكل حقيقة عن هذا الفيلسوف في نظر الغربيين المحدثين محل شك دائما. فالمبدأ الدينى الفعلي عند فيثاغورس لا يعلمون عنه الكثير جدا، ثم إنه يبدو - في نظرهم - أنه كان يؤمن بمبدأ تناسخ الأرواح Transmigration of Souls أو ولادتها من جديد، ومن المحتمل في نظرهم أيضا أن يكون قد علم أتباعه أن يكفوا عن أكل لحم الحيوان على أساس أن هناك قرابة بين الآدميين والحيوانات، ومع ذلك فمن المتعذر القول - في رأيهم - أن هذا الاعتقاد مأخوذ عن المفاهيم العامة البدائية عن التحيرم..[1].

فلماذا إذن لا يذهبون إلى أن فيثاغورس قد أخذ كل هذه المبادى التي دعا إليها من خارج النطاق اليوناني؟ كما يشير إلى ذلك العامرى سواء كان هذا الخارج هو علماء وأنبياء بنى إسرائيل، أو الفلسفة الهندية، إن ذلك محظور في نظر الغربيين، فالفلسفة اليونانية في رأيهم ظهرت في بلاد اليونان بلا تعليل.

---

١ - المرجع السابق، ص ٢٣ .

ومهما كان الأمر، فإن العامرى يذهب إلى أن فيثاغورس قد وافق أنباذ قليس في صفات الباري، أي أن صفاته معاني في الذات الإلهية لا تؤثر في الوحدانية المطلقة التي تتصف بها غير أنه يخالفه في أن حكمته تعالى هي الأساس في كونه حقا، فالحكمة قبل الحق، وبها يصبر الحق حقا. كما خالفه في أمر المعاد. فالكون عنده عبارة عن اثني عشر قسما: أربعة منها هي الأجرام السفلية أعني الأرض والماء والهواء والنار؛ وثمانية منها هي الأجرام العلوية أعني السموات السبع والكرسي المحيط بها؛ وأن فوق هذا العالم عالما نورانيا لا تدرى العقول حسنه وبهاءه، وإليه تشتاق الأنفس الزكية، وأن كل قسم من هذه الأقسام منضود تحت القسم الذي يعلوه وهو بالإضافة إلى القسم المستعلى عليه كالثقل له؛ وأيما إنسان أحسن تقويم نفسه من العجب والتجبر والمراءاة والحسد وغيرها من الشهوات الجسدانية، فقد صار مستأهلا لأن يصير في أعلى أقسامها، فيطلع على جميع ما شاع في جواهر العالم من الحكمة الإلهية"[1].

فالعامري - هنا - يذهب إلى أن فيثاغورس يقول بالسعادة الروحية في المعاد، والتعاسة الروحية كذلك، كما هو مفهوم من كلام العامرى، إذ إن الإنسان الذي هو عكس ذلك، لن يلقى

---

١ - العامرى: الأمد على الأبد، ص ٨٠ ، ٨١ .

سوى الحرمان من هذه اللذة الروحية اللانهائية. وبذلك خالف ما ذهب إليه أنباذ قليس الذي قال يتعاور الأدوار في منهج المحبة والغلبة الذي أشير إليه أنفا.

سقراط:

أما سقراط فقد وافق فيثاغورس فيما ذهب إليه من النعيم والشقاء الروحانيين ، وأن التخلق بالأخلاق الحميدة هو الكفيل بالسمو والعلو إلى عالم الأنوار. غير أنه خالفه في موضعين من موضوعات الفلسفة:

أولهما: فيما يخص الذات الإلهية، فالحق عند سقراط هو أساس الحكمة وليس العكس كما ذهب إلى ذلك فيثاغورس.

ثانيهما: أن المعاد، أو النشأة الثانية تتوقف فيها الأفلاك عن الدوران، ومن هنا تتناثر الكواكب وتصبح محيطة بالأرض متصلا بعضها ببعض في دائرة ملتهبة . والأنفس الزكية تصعد إلى السماء، أما الأنفس الردية، فإنها تبقى في الأرض المحاطة باللهيب.

وقد زاد سقراط على فيثاغورس بقوله بانتفاء الواسطة بين الإنسان وبين الله تعالى. فالإنسان الذي تزكو نفسه بالحكمة، يصبح محتويا على الخيرورة المطلقة، وأعلى درجات العبد في هذه الخيرورة هو أن يكتفى بمولاه الحق عز اسمه بلا واسطة،

أما اذا احتاج في اقتناء الحكمة إلى واسطة بينه وبين مولاه، فهو ناقص في درجة العبودية، وهكذا كل من كانت الوسائط بينه وبين مولاه أكثر زادت درجاته نقصانا في العبودية.

فإذا كان البدن محتاجا في مصالحه إلى تأثير الطبيعة، والطبيعة محتاجة إلى تدبير النفس ، والنفس محتاجة إلى العقل ، ولم يكن فوق العقل سوى الهداية الإلهية. فإن المستمسك بالعقل يكون أقرب إلى مولاه، أما من يتوقف عند شهوة البدن، أو عند تأثير الطبيعة، أو عند أهواء النفس، فإنه يكون في حضيض النقصان[1].

أفلاطون وأرسطو:

ينبغي ألا ننسى أن العامرى ، وهو يستعرض مذاهب هؤلاء الفلاسفة، لا يفعل ذلك مؤرخا ليحواتهم ، أو راصدا لمذاهبهم، بل إنه يركز على نقطة مهمة جدا - في رأيه - هى مدى اتفاقهم أو اختلافهم في أمر الدين، أو الاعتقاد بوجود إله ، أو ما إلى ذلك من الموضوعات التي تتصل بالفكرة الأساسية في التوفيق بين الدين والفلسفة. ومن هنا فإنه يتغاضى عن عناصر كثيرة من آرآء هؤلاء الفلاسفة ، ولا يركز إلا على النقطة المشار إليها، ومن هنا فإنه يصوب آراء الفيلسوف إذا جاءت متفقة مع العقيدة

---

١ ـ العامرى: الأمد على الأبد : ص ٨٢ .

ويخطئها إذا جاءت غير متفقة معها، ولكن على أساس عقلى أى أن الخطأ والصواب إنما مرده المبادىء العقلية، إذ إنه يسلم سلفا بأن حقائق الدين إنما هى تتفق مع العقل.

وقد جمع العامرى بين آراء أفلاطون وأرسطو في سياق واحد، ليبين أن ما جاء متناقضا من حيث الظاهر بالنسبة لآراء أفلاطون، تولى أرسطو إزالة أسباب هذا التعارض الظاهري بالشرح والتأويل .

فالذي يهم العامرى من آراء أفلاطون هو قدم العالم أو حدوثه، وقدم النفس أو حدوثها، وفناؤها أو خلودها.

فقد وجد العامرى أن هناك رأيين لأفلاطون فيما يختص بالقضية الأولى. ويبدو التعارض الصريح بين هذين الرأيين فهو في موضع من أحد كتبه يقول بقدم العالم ، وفي كتاب آخر يذهب إلى أن العالم (مكون) أى مصنوع.

ففى "كتابه (بولو طيقوس - أى تدبير المدن -) أن العالم أبدى غير مكون ، دائم البقاء، وتعلق بهذا القول (برقليس) الدهرى، وصنف في أزلية العالم كتابه الذي نقضه يحيى النحو، أما في كتابه المعروف بـ (طيماوس) فأفلاطون يذكر أن العالم مكون ، وأن البارى قد أبدعه من لا نظام، وأن جواهر العالم كلها مركبة من المادة والصورة، وأن كل مركب فهو معرض للانحلال"[1].

---

١ ـ المرجع السابق، ص ٨٢ ، ٨٣ .

لا يتشمر العامرى للدفاع عن أفلاطون ، بل ينسب تأويل هذين الرأيين إلى أرسطو، كما سنعرض بعد قليل، ويكاد الباحث يلمس أن العامرى قد أدرك ما في أفلاطون من ازدواجية، مثل ما أدركه المؤرخون الغربيون المحدثون، فإن هؤلاء المؤرخين يكادون يجمعون على "أن الفكر اليوناني السابق على عهد أفلاطون ، كان يسير في تيارين رئيسيين أحدهما يؤدى إلى فلسفة ذات طابع صوفى انفعالى ، والآخر - على كثرة تشعباته - ينطوى على أول بذور التفكير العلمى والنزعة التجريبية؛ فهناك من جهة ، ذلك التيار الفيثاغورى، الذي امتد إلى المدرسة الإيلية عند زينون وبارمنيدس، والذي تأثر به سقراط تأثرا عميقا - وهناك من جهة أخرى ذلك التيار المادى الآلى الذي مهد له الطبيعيون الأولون، وبلغ قمته في فلسفة ديموقريطس وليوقيبوس ... ويذهب بيير مكسيم شول إلى أن أفلاطون قد تأثر بهذين التيارين معا وعرف كيف يجمع بينهما"[1] "فلم يعرف العصر اليوناني القديم روحا قادرة على الجمع - على نحو ما فعل أفلاطون - بين أدق سمات العلم، وبين الحماسة الصوفية الممتزجة بالخيال"[2].

---

١ - فؤاد زكريا : مقدمة ترجمة جمهورية أفلاطنون، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥، ص ١١٢، ١٣ .

٢ - Schuhl, Pierre - Maxime: Essal sur la Formation De la pensee greque, Zeme edition, Paris, (P.U.F.), 1949,

نقلا عن فؤاء زكريا المرجع السابق ص ١٣ .

لهذا لم يكن أمام العامرى كى يجمع بين هذين الرأيين المتعارضين في مسألة قدم العالم وحدوثه فيما يجده عند أفلاطون، ولكن لجأ إلى أرسطو الذي حاول أن يتأول ما بدر من أفلاطون حول هذا التعارض يقول العامرى "ولولا أن تلميذه أرسطاطا ليس شرح معناه من اختلاف القولين، لحكم عليه بالحيرة"[1] ثم يعرض العامرى كلام أرسطو حول الجمع بين الرأيين عند أستاذه فيقول: "إلا أنه بين أن لفظة المكون مترتبة تحت الأسماء المشتركة وأن مقصوده (أفلاطون) من قوله إن العالم أيدى - غير مكون - أي لم يسبقه زمان، ولم يحدث عن شيء ، وأن مقصوده من قوله إنه مكون ، وقد صرفه البارى من لا نظام إلى نظام، أى وجوده متعلق بالصنعة الناظمة للمادة والصورة، وليس ولا لواحد من هذين وجود بذاته دون الاتحاد بصاحبه، فالمبدع لهما، إذن، قد أوجدهما على التأحيد النظمى، فهو اذن، بفعله الإبداعى صارف العالم من لا نظام إلى نظام، أى من العدم إلى الوجود"[2]. على أنه مما يشفع لأفلاطون ، وفي نفس الوقت يبرر هذا المجهود الذي بذله أرسطو في التأويل لأستاذه هو أن أفلاطون نفسه "صرح بذلك في كتاب "النواميس"، فقال: إن للعالم بدءا عليا، وليس له بدء زمانى - أى له فاعل قد اخترعه لا في زمان، وأن فاحصا إن فحص عن سبب

---

١ - العامرى: الأمد على الأبد، ص ٨٣ .

٢ - المرجع السابق، ص ٨٣ .

اختراعه له، أجبناه بأنه مريد بذاته لإفاضة جوده، وقادر على إيجاد ما أراد"[1].

أما فيما يختص بقضية قدم النفس أو حدوثها، وفنائها أو خلودها فقد تردد أفلاطون كذلك بين هذين القولين في كتابيه: الأول كتابه المنسوب إلى (فاذن) ، وفي كتابه (طيماوس). ففى الكتاب الأول يذهب إلى أن جوهر النفس غير مكون ، وأنه لا يموت، وفي الكتاب الثاني يذهب إلى أن جوهر النفس مكون وأنه ميت غير دائم[2].

ويتولى أرسطو هذه المرة أيضا مهمة الجمع بين هذين الرأيين المتعارضين، ويجمع بينهما بطريق التأويل، فقال: "عنى بقوله الأول (غير مكون) أى لم يتدرج في حدوثه من القوة إلى الفعل. لكنه أحدث دفعة واحدة، ثم لن يعرض لها الموت في دار المثوبة وعنى بقوله الثانى: أنه معرض للاستحالة من الجهل إلى العلم، ومن الرذيلة إلى الفضيلة، وأن ذاته ما كان ليفوز بالبقاء الأبدى، لولا استبقاء الله له على الدوام"[3].

ثم يؤيد العامرى هذا التأويل الذي ذهب إليه أرسطوا ، فيقول "ولقد صرح (أفلاطون) في كتاب (طيماوس) فقال: إن خالق الكل

---

١ ـ المرجع السابق، ص ٨٤ .

٢ ـ المرجع السابق، نفس الصفحة.

٣ ـ المرجع السابق، ص ٨٤ .

أوحى إلى الجواهر الروحانية: إنكم لستم بحيث لا تموتون، ولكنى أستبقيكم بقوتي الإلهية"[1].

ولم يقتصر الأمر عند محاولة أرسطو التوفيق بين آراء أفلاطون المتعارضة، بل إنه حاول الجمع بين رأى فيثاغورس وسقراط فيما ذهبا إليه من علاقة الحكمة بالحق، فإذا كان الأول قد ذهب إلى أن الحكمة قبل الحق، وإذا كان الثاني قد ذهب إلى أن الحق قبل الحكمة، فإن أرسطو لا يرى في هذا تعارضا بين الرجلين ، غاية ما هناك "أن الحق أعم من الحكمة، إلا أنه قد يكون جليا، وقد يكون خفيا، أما الحكمة فهى أخص من الحق ، إلا أنها لن تكون إلا جلية، فإذن، الحق ميسوط في العالم، مشتمل على الحكمة المستفيضة في العالم، والحكمة مستفيضة في العالم موضحة للحق المبسوط في العالم، وكلا المعنيين ليسا يفارقان صنع الموجد للعالم وقوته الممسكة للعالم، فالقولان إذن مقبولان بجهة واحدة"[2].

غير أن العامرى يشعر بأنه عرض لآراء هؤلاء الفلاسفة في التوحيد والمعاد، وفي قدم العالم أو حدوثه، وفي قدم الروح أو حدوثها، وبين أى الفلاسفة كانوا في آرائهم غير متعارضين مع الشريعة الإسلامية، وأيهم كان متعارضا، بل إن من يعارضون

---

١ ـ المرجع السابق، نفس الصفحة.

٢ ـ المرجع السابق، ص ٨٥ .

الشريعة في بعض آرائهم، قد يتفقون معها في آرائهم الأخرى ومع ذلك، لم يتحدث عن آراء أرسطو في هذه الموضوعات المطروحة للمقارنة، وقد أشار العامرى ، فعلا إلى ذلك حيث ذكر أن مذهب أرسطو في هذه الموضوعات قد تم بحثه في كتاب آخر هو كتاب (العناية والدراية)"[1] ولهذا الكتاب الذي يشير إليه العامرى أهمية كبرى، وهو للأسف ما يزال مفقودا، فلا يعرف له مكان في مظان المخطوطات المشهورة في العالم، وربما يأتي الزمن الذي تظهر منه مخطوطة ، تكشف عن الكثير من آراء العامرى، سواء فيما نحن بصدده، من الحديث عن محاولاته التوفيق بين الدين والفلسفة، أو ما يتصل بموضوعات أخرى ذات أهمية في مذهب العامرى الفلسفي. وقد أشار العامرى إلى هذا الكتاب ثلاث مرات في كتبه المعروفة لدينا:

الأولى : ما سبق أن أشرنا إليه منذ قليل، ونص فيها العامرى على أن هذا الكتاب يشمل مذهب أرسطو في التوحيد والمعاد.

الثانية: في كتابه (التقرير لأوجه التقدير) حيث قال: "أما الصور الإلهية، فالإبانة عن شئونها، ووصف الحال في وجودها، محوج إلى فحص آخر، أجل مما نحن فيه، وقد وقع ذلك في كتابنا الملقب بالعناية والدراية على الاستقصاء"[2].

---

١ ـ المرجع السابق، ص ٨٦ .

٢ ـ العامرى : التقرير لأوجه التقدير، ضمن مجموعة (رسائل أبي الحسن العامرى وشذراته الفلسفية) ، مرجع سابق، ص ٣١٣، وانظر أيضا نفس المصدر، ص ٤٧٠ .

الثالثة: في كتابه (الإعلام بمناقب الإسلام) حيث قال "فأما صناعة الإلهيين ، فهى مرتفعة عن أن يدرك شىء من أغراضها إلا بقوة العقل المجرد، وهذه القوة تسمى لبا ، ولب كل شىء هو خلاصته، وهى صناعة مجردة للبحث عن الأسباب الأولية لحدوث الكائنات العالمية، ثم التحقق للأول الفرد الحق، الذي هو النهاية في كل ما يقصد إليه بالإجلال على السبيل المبرأة من المرية، وليس يشك أن الفوز بهذه الغبطة هو المنيل للسعادة الأبدية، وقد يصعب الارتقاء إليه إلا بعد أن نجعل المعلومات الأخر ذريعة لنا إلى تحصيله، كما ذكرنا في كتابنا الملقب بالعناية والدراية"[1].

وإذا ما أردنا الجمع بين هذه الإشارات الثلاث إلى كتابه العناية والدراية ، فإننا نجده يشتمل على آراء أرسطو في التوحيد والمعاد، كما يشتمل على عرض آراء العامرى نفسه في الصور الإلهية، وفي الختام يبحث عن الأسباب الأولية لحدوث الكون، والتحقق للواحد الفرد الحق الذي هو النهاية في كل ما يقصد إليه بالإجلال، والفوز بهذه الغبطة هو المنيل للسعادة الأبدية، ولا بد من الاستعانة بمعلومات أخرى في سبيل الوصول إلى هذه السعادة.

وغير خاف على المراقب الوصول إلى نتيجة أقرب إلى الحقيقة وهى أن هذا الكتاب لا يبحث في مذهب أرسطو مجردا ، بل من

١ ـ العامرى: الإعلام بمناقب الإسلام، مرجع سابق، ص ٨٩ .

خلال تأويلات الأفلاطونية المحدثة، خاصة أن العامرى في موضع آخر من كتابه (التقرير لأوجه التقدير) يشير إلى الصور الإلهية على أنها "المعاني المباينة للمواد الموضوعة، نحو الروح المقدس، والنفس الناطقة، والعقل الفعال"[1] ثم يضيف بقوله "وأما الصور الإلهية، فحدوثها معلق بالتقدير الإبداعى"[2].

والذي يهمنا هنا هو ذكر العقل الفعال، والصور الإلهية على العموم. فما حقيقة هذه الصور الإلهية؟ وما حقيقة العقل الفعال ينبغى هنا لكى نتصور ما يمكن أن يكون العامرى قد ذكر في كتابه المهم (العناية والدراية) من نظريات، أن نستعين بمعاصر العامرى وإن لم يتلقيا، وهو الفارابي، إذ إنه لا بد أن يكون مصدرهما واحد في هذه القضية، إن الفارابي قد ذكر في كتابه (الجمع بين رأيي الحكيمين) أن أرسطو قد رفض المثل الأفلاطونية وذلك في كتابه (مابعد الطبيعة) إلا أنه في كتابه (الربوبية المعروف بأثولوجيا) "يثبت الصور الروحانية، ويصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية" ثم يعلق الفارابي على ذلك بقوله "فلا تخلو هذه الأقاويل ـ إذا أخذت على ظاهرها ـ من إحدى ثلاث حالات : إما أن يكون بعضها مناقض بعضا، وإما أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له، وإما أن يكو لها معان وتأويلات تتفق بواطنها وإن اختلفت ظواهها، فتتطابق عند ذلك

١، ٢ ـ العامرى: التقرير لأوجه التقدير، مرجع سابق، ص ٣١٢.

وتتفق ؛ فأما أن يظن بأرسطو - مع براعته وشدة يقظته وجلالة هذه المعانى عنده، أعنى الصور الروحانية - أنه يناقض نفسه في علم واحد، وهو العلم الربوبي فبعيد ومستنكر، وإما أن بعضها لأرسطو وبعضها ليس له، فهو أبعد جدا، إذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه منحول"[1].

من هذا النص الهام نتبين أن العامرى قد وقع فيما وقع فيه غيره من معاصريه ومن جاء بعده من فلاسفة الإسلام، عندما كانوا يتحدثون عن أرسطو ومذهبه، وهم في الواقع يتحدثون عن أفلوطين (٢٠٥م -٢٧٠م) ومدرسته المعروفة بالأفلاطونية المحدثة. ومن هنا يتبين أن جميع الآراء التي تحدث عنها العامرى في كتابه المفقود (العناية والدراية) ليست لأرسطو بقدر ما هى تعبير عن آراء أفلوطين ومدرسته.

أما قضية العقل الفعال التي أشار إليها العامرى سلفا، فإنها تدل دلالة قاطعة أيضا على أنه كان يتحدث عن رأى المدرسة الأفلاطونية المحدثة أو عن آراء شراح أرسطو وهو يظن أن ذلك هو رأى أرسطو نفسه، لأن عبارة العقل الفعال لم ترد عن أرسطو إلا مرة واحدة في كتاب (في النفس) . وقد جاء ذكره

---

١ - الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين، (ضمن مجموعة رسائل الفارابي) القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٠٧م، ص ١٢، ١٣. وانظر: محمود سلامة: النفس الإنسانية عند ابن سينا وأسلافه دراسة نقدية ، القاهرة، دار آمون ١٩٩٠، ص ٣٨ .

هذه المرة الوحيدة محيرا للشراح فيما بعده بل إن بعض الباحثين المحدثين الغربيين البارزين ربما لم يسلم من هذه الحيرة. فبر تراند رسل يقرر أن أرسطو يعتقد "أن ثمة ثلاثة أنوا ع من الجواهر: جواهر يدركها الحس وتتعرض للفناء، وجواهر يدركها الحس ولكنها لا تتعرض للفناء، وثالثا جواهر لا هى تدرك بالحس، ولا هى معرضة للفناء، أما الفئة الأولى، فتشمل النبات والحيوان، وتشمل الثانية الأجرام السماوية (التي اعتقد أرسطو أنها غير قابلة للتغير عدا الحركة) وأما الفئة الثالثة، فتشمل النفس العاقلة في الإنسان ، كما تشمل الله"[1] ولعل برتراند راسل قد اعتمد على تفسير الاسكندر الأفروديسى لما ذكره أرسطو في كتابه (في النفس) إذ ذهب أرسطو في هذا الكتاب إلى القول بوجود عقلين ضمن قوى النفس الإنسانية، أحدهما فإن وهو قابل للفساد، والآخر يبدو أنه غير فان وغير قابل للفساد. الأول مجرد استعداد، ويصفه أرسطو بقوله "ويجب أن يكون العقل مثل لوح ليس فيه كتابة بالفعل"[2]، أما العقل الاخر الموجود في النفس الإنسانية الذي هو غير فان، فهو العقل

---

١ ـ راسل، برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكى نجيب محمود وآخر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، جـ١١، ص ٢٠٦ .

٢ ـ أرسطو: في النفس، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوى الكويت، وكالة المطبوعات ، د. ت. ص ٧٤ .

الفعال "وغريزته مثل حال الضوء، فإن الضوء يجعل الألوان التي في حد القوة ألوانا بالفعل ، وهذا العقل الفعال مفارق لجوهر الهيولى... ولست أقول إنه مرة يفعل ومرة لا يفعل، بل هو ما فارقه على حال ما كان، وبذلك صار روحانيا غير ميت"[١] وهذا العقل الفعال الذي ذكره أرسطو ، لا يمكن أن يقال إنه داخل النفس أو خارجها، وهذا هو الذي دفع الإسكندر الأفروديسى - كما سبق - إلى القول بأنه هو الإله الذي يتمثل في نفوس البشر[٢] . وربما كان الدافع للإسكندر إلى هذا القول هو حديث أرسطو نفسه عن هذا العقل: "إنه العقل الذي يشبه العلة الفاعلة، لأنه يحدثها جميعا، كأنه حال يشبه الضوء ، لأن الضوء أيضا يحيل الألوان بالقوة إلى الألوان بالفعل"[٣].

على أية حال ، فإنه من المستغرب في هذا المجال، أن هذه المشكلة لم تمثل قلقا لتلاميذ أرسطو الأوائل، أي الذين تولوا التدريس في مدرسة اللقيون بعده مباشرة، ولم يدر بخلدهم أن أستاذهم كان يقول ببقاء النفس، أو على الأقل ببقاء قوة من قواها، وهو ما يسميه بالعقل الفعال، وذلك بعد فناء البدن؛ فقد

---

١ - المرجع السابق، ص ٧٥ .

٢ - الأهواني، أحمد فؤاد: الكندى فيلسوف العرب، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، ١٩٦٤، ص ٢٦٠ .

٣ - المرجع السابق، ص ٢٦٢ .

أنكر (أريستوكسينوس) Aristoxenus كل ما هو روحي خالص، كذلك اكن (ديقايارخس) Dicaerachus يرى في الروح مجرد اسم خاو من كل معنى، وبالمثل كان (أسطراطن) Straton يرى أن الطبيعة هى العلة الوحيدة الكافية لتفسير كل شيء؛ وذلك كله لأن هؤلاء التلاميذ كانوا ذوى نزعة طبيعية[1].

ولم يلزم واحد من هؤلاء التلاميذ نفسه يشرح آراء أستاذه، ولعل ذلك راجع إلى أن آراء الأستاذ كانت ما تزال واضحة في أذهان هؤلاء التلاميذ، ومن ثم لم تكن هناك حاجة إلى الشرح ومن هنا استمر هؤلاء التلاميذ في نزعتهم الطبيعية، خاصة أن الأستاذ لم يشر إلى هذا العقل الفعال سوى إشارات سريعة - كما سبق - في كتاب واحد من كتبه، وهو كتاب (في النفس) وتجدر الإشارة هنا إلى أن جميع كتب أرسطو ظلت مختفية قرابة قرنين من الزمان، أي من عام ٥٨٦ ق. م. وهو تاريخ وفاة (ثاوفراسطس) أول رئيس لمدرسة (اللوقيون) بعد أرسطو، وكان في نفس الوقت أمينا على كتب أرسطو، وظلت الكتب مختفية حتى عام ٧٨ ق. م. حيث قام أندرونيقوس الروديس بإعادة هذه الكتب إلى النشر أمام الجمهور، ورتبها الترتيب الذي عرفه

---

١ ـ عبد الرحمن بدوى: مقدمة تحقيق كتاب (في النفس) لأرسطو، مرجع سابق، ص١، ٢ .

الباحثون بعد ذلك[1]، ومن هنا لم يكن أمام التلاميذ الأوائل من حيلة سوى ترديد الآراء الطبيعية لأستاذهم دون أن يفطنوا إلى فكرة العقل الفعال، على نحو ما سبقت الإشارة إليه.

ولما بعد العهد بكتب أرسطو، على هذا النحو، أصبحت عباراتها مستغلقة على الأفهام، ومن هنا كان لا بد من شرحها، ولا يمكن إلا أن يجيء الشرح مشربا بروح الشارح، فأقبل الكثيرون على شرحها منذ القرن الأول قبل الميلاد، وكان أشهر هؤلاء الشراح هو الإسكندر الأفروديسي في القرن الثالث بعد الميلاد، وثامسطيوس في القرن الرابع وسمبلقيوس في القرن السادس[2]، وإن كان هؤلاء الثلاثة مسبوقين بشراح آخرين لم يبق من شروحهم شيء سوى إشارات في غضون شروح الثلاثة المشار إليهم[3].

وقد كان هؤلاء الشراح الثلاثة، وخاصة الإسكندر، بالإضافة إلى أفلوطين، هم الذين أثروا الأثر الأكبر في فلاسفة الإسلام بعد ذلك . حتى أن الفارابي عندما أراد أن يوفق بين آراء

---

١ ـ أحمد فؤاد الأهواني: المدارس الفلسفية، القاهرة، مكتبة مصر، ١٩٦١، ص ٦٤ ـ ٦٦ .

٢ ـ المرجع السابق، ص ٦٨ .

٣ ـ عبد الرحمن بدوي: أرسطوعند العرب، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٨، ص ٢٢ .

أفلاطون وأرسطو في مختلف القضايا الفلسفية[1]. فإنه كان يجمع في الواقع بين أفلاطون وأفلوطين، فقد كانت قد ترجمت أجزاء كثيرة من مؤلفات الأخير إلى اللغة العربية بعنوان (كتاب الربوبية، منسوبة إلى أرسطو، ترجمها ابن ناعمة الحمصى وأصلحها يعقوب بن إسحاق الكندى[2].

وبالرجوع إلى العامرى، نجده قد سار في نفس الاتجاه الذي سار فيه معاصره الفارابي، وذلك أن العرض السابق لآرائه في فلاسفة اليونان الذين تحدث عنهم، وما اكتشف هو من أنهم، في بعض آرائهم مخالفين للعقيدة الإسلامية، ثم ذهابه إلى أن أرسطو قد تأول لهم مخالفاتهم هذه، وقد وصلنا إلى نتيجة هامة، وهى أن هذه التأويلات التي ظنوها لأرسطو إنما كانت في الحقيقة لأفلوطين. كل ذلك يؤدي بنا في النهاية إلى أن العامري، مثل غيره من فلاسفة الإسلام، وخاصة الفارابي، كان حريصا على أن يجعل الفلسفة لا تتعارض مع الشريعة، وليس ذلك سعيا إلى إزالة التعارض في حد ذاته، بل لما يترتب عليه من الإفادة من علوم الفلسفة من الوجهة العملية. أي من العلوم التي تنفع المسلمين في الناحية التطبيقية ـ كما سبق أن صرح بذلك في كتاب (الإعلام بمناقب الإسلام) وهو يؤكد على هذا الهدف مرة

---

١ ـ أنظر: الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين، مرجع سابق.

٢ ـ أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، ص ١٠١.

أخرى في كتابه (الأمد على الأبد) إذ يقول: "وإنما أحببنا أن نصف أحوالهم (فلاسفة اليونان) على هذا الشرح لأنهم تكلفوا إتقان صناعة يستعان بها في عمارة البلاد، وينتفع بها في مصالح العباد، كالطب والهندسة والتنجيم والموسيقي وغيرها، وصنفوا فيها كتبا معروفة، فوقعت لها التراجم بالألسنة المفتنة، وارتضاها ذوو الألباب من الأمم، وارتفع بمكانها محلهم"[١].

ولا ينسى العامرى أن يذكر سببا آخر - هو في غاية الأهمية - لتعرضه لدراسة مذاهب فلاسفة اليونان، وذلك أن (أوساخ الزنادقة) يوهمون العامة والجهلة من الناس أن هؤلاء الفلاسفة، على علو قدرهم، كانوا على قدر كبير من عدم إقامة معالم الدين، كما أن هؤلاء الفلاسفة كانوا ينظرون إلى دين الله على أنه ليس على حقيقة صادقة، لأنهم مع تكامل عقولهم، ووفور أحلامهم، لو كان الدين حقا، لكانوا هم أولى بإيثاره والتمسك به[٢]، كما أن بعض علماء الكلام (الجدليين) يروجون بين الناس فكرة خاطئة عن هؤلاء الفلاسفة، أيضا، فيوهمون الناس بأن هؤلاء الفلاسفة معطلون ملحدون، وأنهم خصوم أقوياء للدين، ولولا تجرد علماء الكلام هؤلاء للرد عليهم، "لطبق الإلحاق بيضة الإسلام"[٣].

---

١ - العامرى: الأمد على الأبد، ص ٧٦ .

٢ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

٣ - المرجع السابق، ص ٧٧ .

وعلى أية حال - بعد هذا العرض - نستطيع أن نتخيل الموضوعات التي يشملها الكتاب المفقود للعامرى، وهو (العناية والدراية) والذي قال عنه إنه يشرح مذهب أرسطو وأنه يتحدث عن الصور الإلهية - كما سبق - إذ يمكن أن يكون الحديث فيه عن الأفلاطونية المحدثة - ظنا أنه حديث عن مذهب ارسطو.

ومع ذلك ، فإن هذا الذي وقع من خطأ ، لا يعتبر - في الواقع جهلا من قبل فلاسفة الإسلام، أو تقصيرا منهم في تحرى الحق ومحاولة الوصول إليه، وإذا كان بعض الباحثين الغربيين قد حاولوا إلصاق مثل هذه التهم بفلاسفة الإسلام، فمن المعتقد أن ذلك لم يكن دافعهم إلى ذلك استنادا إلى شيء من الواقع، بل لا أكاد أغالى إذا قلت إن الدافع من وراء ذلك هو التعصب بدليل أن أحد هؤلاء الباحثين يثبت في موضع ما ينفيه في موضع آخر، تلمسا للطعن على فلاسفة الإسلام فهو يقول: "وربما كان إلف الثقافة اليونانية غير ميسور لهم بمثل ما كان ميسورا لعلماء المسيحيين في العصور الوسطى، فإن صلة هؤلاء العلماء بالثقافات القديمة لم تنقطع انقطاعا تاما"[1].

وبعد ذلك بقليل ينسى ما قاله فيذكر : أن دور الفلاسفة المسلمين لم يقتصر على دور الوساطة بين الفلسفة القديمة والفلسفة المسيحية، بل تجاوزه إلى ما هو أكبر من ذلك فهو يقول

---

١ - ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ٣٢ .

: "ومع هذا ، فشأن الفلسفة الإسلامية، من الوجهة التاريخية، أكبر كثيرا من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة، وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى"[1].

ويستمر هذا الباحث في تعصبه غير المبنى على أساس عقلى أو تاريخي فيقارن بين ظهور الفلسفة في بلاد اليونان، وظهورها في بلاد الإسلام فلا سبب لظهورها في بلاد اليونان، لأن "الفلسفة ظاهرة فريدة مستقلة نشأت في بلاد اليونان، حتى لقد يعدها الإنسان غير خاضعة للظروف العامة التي تنشأ فيها المدنيات ، وبحيث لا يمكن تعليل ظهورها بأسباب خارجة عنها، ولتاريخ الفلسفة في الإسلام شأن آخر"[2] ولذلك يعد ما ذكره العامرى وغيره من فلاسفة الإسلام ممن تتلمذ فلاسفة اليونان خارج البيئة اليونانية مجرد زعم لا سند له فيقول: "وليس من شك في أن العرب لم يعرفوا فلسفة أنبا ذوقليس وفيثاغورس وغيرهما على الوجه الصحيح، فكانوا ينسبون فلسفتهم إلى هرمس، أو إلى غيره من حكماء الشرق، وزعم العرب أن أنبا ذوقليس كان من تلاميذ الملك داود، ثم من تلاميذ لقمان الحكيم بعد ذلك، وزعموا أن فيثاغورس تخرج في مدرسة

١ ـ المرجع السابق، ص ٣٤ .

٢ ـ المرجع السابق، نفس الصفحة.

سليمان"[١]، بل إن قضية إعدام سقراط بسبب محاولاته افساد عقيدة الشباب في أثينا، يضن هذا الباحث بتأويل هذه القضية التأويل الصحيح، فيذهب إلى أن الديانة التي دعا إليها سقراط، وأفسد بها شباب أثينا كانت ديانة مصدرها العقل[٢] حتى لا يعطى لأحد أية فرصة لكى يذهب إلى أن هذه الديانة قد دخلت بلاد اليونان من خارجها، مع أن كونها ديانة قائمة على العقل، ومع ذلك فإن حكام أثينا في حكمهم بالإعدام على سقراط لا يعنى هذا إلا أنهم يكرهون كل ما جاء مبنيا على العقل، وبذلك يسلب هذا الباحث من اليونانيين ما يحاول أن يجعلهم فيه روادا وهو الفلسفة العقلية، ضار باعرض الحائط بما تذكره كتب التاريخ عن جنوح فيثاغورس ومدرسته إلى السرية خوفا من أن يهب اليونانيون في وجوههم لاعتناقهم ديانهة غريبة عن بلاد اليونان، ومع أن حروب بلاد اليونان مع الفرس أيام سقراط وبعدها لا بد أن تسفر عن انتقال الأفكار بين الجانبين[٣] فإن باحثا غربيا آخر هو (سارتون) يؤكد على وجود المؤثرات الشرقية في فلسفة أفلاطون وفي الفكر اليوناني كله إذ يقول: "كانت المؤثرات الشرقية هى التي دفعت الحضارة اليوانية إلى الظهور، وساعدت على نحو ما ، فالحكمة اليونانية قد تربت في

١ ـ المرجع السابق، ص ٢٧.

٢ ـ المرجع السابق، نفس الصفحة.

٣ ـ وورنر ، ريكس: فلاسفة الإغريق، ص ٧٧ ، ٧٨ .

مهد شرقي، وظلت طوال نموها تجد عوامل تؤثر فيها عن طريق الدروس التي تتلقاها من أصدقائها أو أعدائها الأجانب"[١]، كما أن سارتون يرى أن صلات أفلاطون ببلاد مابين النهرين كانت غير مباشرة، أما بلاد الفرس فمن المؤكد أنه عرفها نتيجة للحروب المتبادلة بين الجانبين، ومن هنا يكون أقرب إلى الاحتمال أن تكون كتابة أفلاطون المتأخرة ذات أصل فارسي، وكذلك المؤثرات الهندية لوجود بعض أوجه الشبه بين فلسفته وبين عقيدة الفيدانتا[٢] والشيء المؤكد بالنسبة لأفلاطون هو تأثره بالحضارة والفكر المصرى القديم فقد ذهب مؤرخ غربي آخر إلى القول بقيام "أفلاطون برحلة إلى مصر، زار فيها الآثار الرائعة، واكتسب معرفة بعلمها وعقيدتها وعاداتها، واتضح له أن الحضارة المصرية أقدم بكثير من حضارة اليونان، وأعرب عن رأيه هذا بوضوح في محاورة طيماوس في صورة حديث سولون مع كاهن مصرى طاعن في السن، إذ قال كاهن سايس: يا سولون، يا سولون أنتم أيها اليونانيون أطفال دائما، فلبس شيء اسمه يوناني قديم؛ فسأله سولون: ماذا تعنى بقولك هذا؟ فأجاب الكاهن: إنكم جميعا صغار في أرواحكم، إذ ليس في أرواحكم

---

١ ـ Sarton, George: A History of Science, Harvard University Press, 1959, 400.

نقلا عن فؤاد زكريا: مقدمة ترجمة جمهورية أفلاطون، مرجع سابق، ص ١٤ .

٢ ـ فؤاد زكريا: المرجع السابق، نفس الصفحة.

هذه عقيدة واحدة مستمدة من تراث غابر، ولا علم واحد قديم" ، ويعلق سارتون على هذه الحادثة التي وردت في محاورة (طيماوس) بقوله: "وهكذا عامل الكاهن العجوز زائره اليوناني الشهير بطريقة مشابهة للطريقة التي يعامل بها المضيفون الأوربيون اليوم زوارهم الأمريكيين"[1].

ولا يملك الباحث بعد هذه الحجج الدامغة إلا أن يقر بمعرفة العامرى بمذاهب فلاسفة اليونان وآرائهم، وهو يحاول التوفيق بينها وبين بعضها من جهة، وبينها وبين الشريعة الإسلامية من جهة أخرى - على نحو ما سبق - غاية ما هناك أنه وقع، شأنه في ذلك شأنه غيره من فلاسفة الإسلام في خطأ نسبة الكتب المشار إليها قبلا إلى أرسطو، وفي نفس الوقت هى لشراحة من أتباع الأفلاطونية المحدثة. والخطأ هنا ليس خطأه، أو خطأ غيره من فلاسفة الإسلام المعاصرين له أو الذين جاءوا بعده ، بل من المؤكد أنه خطأ المترجمين الأولين الذين قاموا بترجمة هذه الكتب الى العربية، ثم قدموها إلى المفكرين المسلمين على أنها لأرسطو: على أننا لا نعفى فلاسفة الإسلام من التقصير، إذ إنه كان من الواجب عليهم أن يهتموا بالنقد، خاصة أن أهم ما تعتمد عليه الفلسفة في منهجها العام هو النقد أو مبدأ الشك المنهجى وربما يمكن التماس العذر لهم أنهم وجدوا محتوى هذه الكتب يقارب

١ - المرجع السابق، ص ١٤ .

في الشبه روح حضارتهم، ولعلهم قبلوها دون مناقشة دون نسبتها إلى مؤلفيها الحقيقيين لأنهم وجدوا فيها أنفسهم، ولعلى لا أذهب بعيدا إلى القول بأنه من المؤكد أن بعض فلاسفة الإسلام قد تنبه إلى هذا الخطأ غير أنه لم يعره أى اهتمام لأنه لا يمثل عقبة فيما هو بصدده، أي بيان أن الفلسفة لا تتعارض مع الشريعة. فابن سينا قد ذكر صراحة أنه يشك في نسبة كتاب (الربوبية) لأرسطو، إذ يقول: "وأوضحت شرح المواضع المشكلة في النصوص إلى آخر أثولوجيا على ما في (أثولوجيا) من المطعن"[١]. وقد دفع هذا النص (بول كراوس) إلى أن يصل إلى هذه النتيجة ذاتها[٢].

واذا كان فلاسفة الإسلام قد اعتمدوا على كتاب الربوبية لأفلوطين وغيره من كتب الأفلاطونية المحدثة على أنها كتب لأرسطو، فهل كان هؤلاء الفلاسفة على جهل بكتاب أرسطو (مابعد الطبيعة) أو كتاب الحروف؟

الحق أن هذه الحقيقة مشكوك فيها إلى حد كبير . فإن كتاب الحروف، وهو كتاب أرسطو فيما بعد الطبيعة لم يكن بمنأى عن

---

١ ـ ابن سينا: كتاب المباحثات، ضمن (أرسطو عند العرب) نشر عبد الرحمن بدوى، الكويت، وكالة المطبوعات ، ص ١٢١ .

٢ ـ المرجع السابق، هامش ص ١٢١، وانظر أيضا.

Kraus, P. : Plotinchez Les Arabed Le Caire, 1942 . هامش ص ٢٧٣

معرفة فلاسفة الإسلام[1]. إذن لماذا لم يتعاملوا مه، وصرفوا النظر عنه ولجأوا إلى الكتب المنحولة.

لا شك أن هؤلاء الفلاسفة قد وجدوا في آراء أرسطو الميتافيزيقية في هذا الكتاب ما يجافى العقل من جهة، وما يجافي العقيدة الإسلامية من جهة أخرى. فبالرغم مما في هذا الكتاب من جهد لا ينكر، غير أنه مع ذلك ينبىء عن مذهب مفكك في موضوعه "فما الذي يدعو الصورة والمادة للاتحاد، أو يدعوهما متحدين أو منفصلين إلى التحرك بالشوق نحو الإله؟ وكيف يمكن أن يتبنى هذا مع قدم الأشياء إلى جانب قدم الإله وعدم حاجة الأولى، لأن فيها مبادئها من جهة ، ولعدم علم الثاني بما عداه أو فعله فيه فعلا حقيقيا من جهة أخرى؟ إن التفكك الذي نذكر أمثلته من مذهب فيلسوف اليونان ناشىء عن النقص في فكرة أرسطو عن الإله الحق وعن عدم توفر الأساس المطلق لأدلته على قدم العالم ... إن مذهب أرسطو شبيه بمغامرات نظرية يقوم بها العقل الطبيعي ... ولم يستطع أرسطو أن يتخلص من وهم قدم الزمان الفلكى وقدم الحركة والمتحرك..."[2] ومن هنا كان فلاسفة الإسلام حريصين على القيم الإسلامية من

---

١ ـ ابو ريدة: مقدمة تحقيق رسائل الكندى، ص ٨٠ وانظر أيضا: ابن النديم ، الفهرست، ص ٢٥١ .

٢ ـ المرجع السابق: ص ٨٠ (١٤).

جهة ، وعلى إدخال الفلسفة إلى المجتمع الإسلامي من جهة أخرى على شرط ألا تكون هذه الفلسفة مصادمة لما في الإسلام من عقائد ومبادىء لا يمكن الشك فيها، لأن الهدف الأساسي لمحاولة معظم هؤلاء الفلاسفة هو إرادة الخير للمجتمع الإسلامي من حيث الأخذ بأسباب العلم، وتطبيق هذه الأسباب في واقع المجتمع الإسلامي سعيا إلى تقدمه ورقيه، وعدم حرمانه من نتاج العقول البشرية فيما يعود بالنفع والخير. أما أن يضحوا في سبيل هذه المنفعة بأهم ما يعتز به المسلمون من عقيده فلا.



الفصل الرابع

البناء الكونى
بين الدين والفلسفة

البناء الكونى بين الدين والفلسفة

إن تصور العامرى للكون يدل دلالة واضحة على أنه تلميذ أمين لفلسفة أستاذ أستاذه الكندى، فالكندى هو أستاذ أبي زيد البلخى، وأبو زيد البلخي هو أستاذ العامرى.

وقد كان أمام الكندى تراث ضخم من الآراء والمذاهب الفلسفية منذ ماقبل أرسطو مرورا بسقراط وأفلاطون، وما بعد أرسطو مرورا بشراحه، وعلى رأسهم فلاسفة الأفلاطونية المحدثة.

وبالإضافة إلى ذلك أمامه التصور القرآني للكون، بالإضافة إلى مختلف آراء الفرق الكلامية حتى عصره.

ونحسب أن العامرى وهو يقرر آراءه في بناء الكون كان غير غافل عن هذا التراث الفلسفي الضخم، وفي نفس الوقت لم يغفل التصور القرآني ولا تصور مختلف الفرق الكلامية، هذا مع الأخذ في الاعتبار ما قاله الكندى والبلخى. وإذا أضفنا إلى ذلك كله ما استجد في عصره من مذاهب دينية سياسية فلسفية مثل مذاهب الباطنية، أو فلاسفة الدعوة الإسماعيلية الذين كان لهم أثر بعيد في مختلف جوانب الحياة السياسية والدينية والفلسفية في عصر العامرى وربما لمسه بنفسه من الأحداث التي وقعت في قلب

الدولة السامانية - على نحو ما سبق - وتحول أحد الأمراء السمانيين إلى المذهب الإسماعيلي ، الأمر الذي دفع ابن هذا الأمير إلى عزل والده والتنكيل بكل من هو اسماعيلي.

ولقد هناك ثلاث نظريات في انبثاق الكون عن الله .

الأولى: وهى نظرية أرسطو، تقول إن هذا الانبثاق تم عن طريق التحريك. فالمحرك الأول حرك الهيولي القديمة حركة شوقية بمعنى أن الهيولى تحركت عاشقة لله، فالله هنا ليس خالقا بل هو محرك.

الثانية: وهى نظرية أفلوطين، وهى نظرية الفيض فالله عقل وعن طريق الفكر فاض عنه العقل الأول وعن طريق فكر هذا العقل فاض عنه النفس وهكذا إلى آخر الوجود العقلي.

والثالثة: وإن كان إطلاق وصف نظرية عليها ليس إلا على سبيل المجاز لأنها وردت في القرآن وهى الخلق من لا شيء او الإحداث من العدم.

أما نظرية أرسطو في التحريك ، فإن التناقض يشوبها من أول وهلة ، وذلك أنه يذهب إلى أن العالم متناه من حيث الجسم في المكان، وذلك على أساس أن العالم جسم، وأن الجسم - لكى يكون جسما لا بد أن يكون محدودا بسطح ، وأن من المستحيل أن يوجد جسم بالفعل لا نهاية له، لأن اللامتناهى لا يوجد أبدا

بالفعل[1] ومع ذلك فإن أرسطو يذهب إلى قدم العالم من حيث الحركة، ومن حيث الزمن وذلك أن الزمن مقياس الحركة، والحركة أزلية فالزمان أزلى ، فالعالم أزلي الوجود حركة وزمنا.

ويستدل أرسطو على أزلية الحركة بما يلي:

١ ـ الحركة هى كمال المتحرك من حيث هو متحرك، فالمتحرك بالقوة يصبح كاملا أى متحركا بالفعل؛ فلا بد للحركة من وجود المتحرك أولا، كما أنه قبل الاحتراق لا بد من وجود ما يقبل الاحتراق قبل ذلك، ثم يقول لو كانت الحركة حادثة، لكان قبلها سكون والسكون لا يمكن إلا بعد حركة سابقة، وهكذا فالحركة قديمة .

٢ ـ يكون المحرك محركا والمتحرك متحركا، إذا توافر شرط تقاربهما، وهذا التقارب حركة ، فلو كانت الحركة الأولى حادثة لكان قبلها سكون والسكون سكون عن حركة ، فلا بد أن يكون قبله حركة فالحركة إذن قديمة.

٣ ـ لا يكون هناك تقدم وتأخر، إلا إذا كان هناك زمان ولا يكون هناك زمان، إلا إذا كانت هناك حركة، فإذا كان الزمان هو

---

١ ـ أرسطو: كتاب الطبيعة، الكتاب الثالث، القسم الخامس (ص ٢٠٤ س ٨ ـ ٢٠٦٦ أ س ٨) وفي كتاب ما بعد الطبيعة: الكتاب الحادى عشر، القسم العاشر (ص ١٠٦٦ب ـ ١٠٦٧ب) نقلا عن أبي زيد، مقدمة تحقيق (رسائل الكندى)، مرجع سابق، ص ٦٣ .

عدد الحركة، والزمان قديم فالحركة قديمة .

وإذا تمكن أرسطو من إثبات قدم الحركة والزمان، فإنه وبنفس الطريقة استطاع أن يثبت أبدية الحركة والزمان ومن هنا يكون الزمان والحركة أزليين وأبديين ، فلا أول لهما ولا نهاية لهما[1].

ومن الملاحظ على هذه النظرية منذ البداية أنها ليست نظرية في إيجاد عالم لم يكن موجودا، بل مجرد نظرية في تحريك عالم موجود فعلا، وربما يترتب على هذا التحريك إيجاد نظام في شيء موجود غير أنه لم يكن منظما، فأصبح هذا الشيء الموجود منظما بعد أن كان مهوشا.

وإذا أضيف إلى ذلك أن أرسطو يشترط لكي تقع الحركة أن لا بد من شرط التقارب بين المحرك والمتحرك، ولكن هذا لا ينطبق إلا على التحريك المادى بالمماسة أو نحو ذلك في حدود ميدان العلل الطبيعية؛ أما الحركة الأصلية المطلقة فلا تحتاج إلى ذلك، وخصوصا أن أرسطو يقول بأن الإله يحرك العالم دون أن يتحرك هو نفسه، ويحركه وهو مفارق للمادة من كل وجه، فلا يقرب ولا يماس، بل هو عند فيلسوف اليونان يحرك العالم، وهو يجهل العالم وهكذا يمكن أن نلاحظ كأنما يريد أرسطو إثبات قدم العالم بعد أن قرر قدمه من أولى الأمر[2].

١ ـ المرجع السابق، ٦٣ ـ ٦٥ .

٢ ـ المرجع السابق، ص ٦٦ .

والواقع أن أرسطو هو فيلسوف طبيعي فيزيقي أكثر منه فيلسوفا ميتافيزيقيا، ومن ثم غلب عليه الطابع الفيزيقي ، فطبقه على نظريته الميتافيزيقية، ومن هنا عسر عليه أن يتخلص من هذا الطابع، مما حدى ببعض الباحثين الغربيين المحدثين إلى الذهاب إلى أنه "بعد مضى قرون، غالبا ما كان يلجأ المفكرون إلى حكمة (أرسطو) وكثيرا ما كان يتقبل على أنه حكم قاطع تماما في المحاورات الفلسفية وكذلك مع أبسط تعليل فيما له صلة بمسائل العلوم الطبيعية، ولو أن هذا الأمر كان بعيدا عن التوفيق في مجالات عديدة"[1]، ويضيف هذا الباحث ملاحظة هامة، قد تفسر قصور النظرية الأرسطية في انبثاق العالم فيقول: "إذ لم يكن لدى أرسطو اهتمام كبير بالأمور الأخروية، وفي الأخلاق ، وفي العلوم، وفي السياسات، بل في علم الإلهيات Theology ، كانت المشاكل التي تهمه لها علاقة بمكانة الإنسان في هذا العالم: إدراكه له. والحياة التي يجب أن يحياها في الظروف التي يواجهها هنا بالفعل"[2].

فهل كان من المتوقع ، والحالة هذه أن يتجه فلاسفة الإسلام - ومنهم العامرى بالطبع - إلى هذا النمط الأرسطى، الذي يشك فاعلية الإله إلى هذا الحد؟ بل الأكثر من ذلك أنه يجعل هذا

١ - وورنر، ريكس : فلاسفة الإغريق، مرجع سابق، ص ١٣٥ .

٢ - المرجع السابق، ص ١٣٦ .

العالم أزليا أبديا على نحو ما سبق، خاصة أن نظريته لا تستند إلى أسس عقلية فلسفية بالمعنى الدقيق؟ إن المسألة هنا تتصل بالعقيدة في مجتمع مسلم، يترصد المتشنجون فيه للفلسفة، ويصمون المشتغل بها بأشنع ما يمكن أن يوصم به إنسان في مجتمعه، وهو الكفر ولهذا كان على هؤلاء الفلاسفة، ومنهم العامرى، أن يفروا من هذا التصور الأرسطى إلى ملجأ آخر ربما يكون جامعا بين النظرة الدينية، والتفكير العقلي، فلا يضحى بما هو مأثور من عقيدة راسخة في نفوس المسلمين، ولا يضحى في نفس الوقت بأسس البحث العلمي القائمة على المبادئ العقلية التي هى عماد الفكر الفلسفى. ومن ثم فلم يسلم هذا البرهان الأرسطى على قدم العالم من نقد فلاسفة الإسلام فهذا ابن سينا بالرغام من أنه يتابع أرسطو في استخدام برهان الحركة للاستدلال على وجود الله ـ وذلك في شرحه لحرف (اللام) من كتاب ما بعد الطبيعة ـ إلا أنه ما لبث أن شعر بضعف هذا البرهان، بل الأكثر من ذلك أنه تعجب من أن يكون هذا البرهان بمثل هذا الضعف دون أن يفطن إليه أرسطو أو أحد من شراحه السابقين لأنه من المفروض أن تكون البرهنة مقصودا بها إثبات وجود الله أو المبدأ الأول لهذا العالم، أما برهان الحركة فلا يؤدى إلا إلى إثبات محرك لا يتحرك لأن أرسطو يستدل من حركة الأفلاك أن لها محركا لا يتحرك ، لأنه لو كان محركها يتحرك، فلا بد له من محرك وهكذا إلى مالا نهاية، وإن كان هاهنا شيء

يحرك بأن يتحرك فيجب أن يوجد شيء يحرك من غير أن يتحرك[1].

من هنا وجد ابن سينا لزاما عليه ، وقد اكتشف الضعف في هذا البرهان الحركي، أن يحاول تقويته بما يرفع عنه هذا الضعف فقال: أنكر على أرسطا طاليس والمفسرين فقيل: قبيح أن يصار إلى الحق الأول من طريق الحركة، ومن طريق أنه مبدأ الحركة، وتكلف من هذا أن يجعل مبدأ للذوات، فإن القوم لم يوردوا أكثر من إثبات أنه محرك ليس أنه مبدأ للوجود"[2] هذا هو النقد الذي وجهه البعض إلى برهان الحركة، ولعل هذا النقد من عند ابن سينا نفسه. ولذلك حاول الدفاع، فجاء دفاعه متضمنا ما وقع فيه أرسطو من تناقض فقال "إنهم لم يثبتو (أرسطو وشراحه) أن جسم الفلك يجب وجوده في نفسه، ثم إذا وجد، وجب أن تكون له حركة وأنه إذا كان له الحركة بطل ذاته، بل قالوا: إذ الفلك موجود ، وإذ هو متحرك فيجب ألا يكون لحركته ابتداء، فعلقوا كون الحركة دائمة بكونها وقد وجدت"[3] إذن فالوجود يجب أن يكون ثابتا قبل الحركة.

أما عن نظرية الفيض التي أثرت عن زعيم الأفلاطونية المحدثة

---

١ ـ ابن سينا: شرح حرف اللام، ضمن مجموعة (أرسطو عند العرب) ص ٢٣ .

٢ ـ المرجع السابق، ص ٢٣ .

٣ ـ المرجع السابق، ص ٢٤ .

فإن أهم ما يميزها أنها تثبت انبثاق الكون عن (الواحد) بطريق الفكر. فالتفكير هو الوظيفة الوحيدة لهذا (الواحد) الذي يقف فوق قمة الوجود، وهو يفكر دائما، وتفكيره الدائم في ذاته باعتباره واجب الوجود لذاته، "لا حاجة له إلى الكائنات التي صدرت عن وجوده، وهو يتجاهل العالم المخلوق. إن الواحد مستحيل على التعريف، وأنت أصدق في وصفه إذا التزمت الصمت منك إذا استخدمت عددا من الألفاظ كائنة ما كانت"[1]. وعن هذا الواحد فاض العقل أو (الناوس) كما يفيض النور عن الشمس، وهذا الفيض يتم نتيجة لتفكير أو رؤية الواحد لذاته؛ أما الكائن الثالث الذي هو وليد الفيض عن العقل أو (الناوس) فهو النفس، وهذه الأخيرة هى خالقة الكائنات الحية" وللنفس جانبان: جانب باطنى يمس الناوس، وجانب آخر يواجه العالم الخارجي، وهذا الجانب الثاني مرتبط بحركة نازلة تولد النفس خلالها صورة، وما صورتها هذه إلا الطبيعة وعالم الحس"[2] والواقع أن هذا الواحد الذي ظهر في نظرية أفلوطين كان من آثار الفيثاغورية الجديدة التي إعتبر أتباعها "فيثاغورس بمثابة كائن مقدس - وهى منزلة كان يقاسمه فيها، في رأيهم، أرقام معينة أيضا، خاصة أرقام: واحد، وثلاثة، عشرة"[3]. ومن

---

١ - راسل، برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية، جـ ١ ، ص ٤٢٢ ، ٤٢٣ .

٢ - المرجع السابق، ص ٤٢٦ .

٣ - وورنر، ريكس: فلاسفة الإغريق، مرجع سابق، ص ٧٥ .

الواضح أن دراسة أفلوطين في مدرسة الإسكندرية، وعلى يدى (أمونيوس سكاس)[1] (١٧٥م - ٢٥٠م) الذي ولد لأبوين مسيحيين ، ثم ارتد عن المسيحية إلى الفلسفة اليونانية[٥]، وقيام أفلوطين برحلته إلى بلاد الشرق، وخاصة بلاد الفرس مصاحبا للحملة التي قام بها الإمبراطور الروماني جورديان (ت ٢٤٤م) ثم ذهابه إلى روما وإقامته بها إلى وفاته ، كل ذلك جعله يجمع من كل فن بطرف بالنسبة لنظرياته الفلسفية من أرسطية وأفلاطونية وفيثاغورسية، وإشراقية فارسية قديمة، وهندية، ومن هنا يمكن أن يقال إن نظرية الفيض، ليست إلا توليفة بارعة من عناصر مختلفة المصادر، استطاع أفلوطين في حذق أن يكون منها نظرية قد تعجب الشعراء والفنانين، ولكنها لا تثبت أمام النقد العقلي المنظم. فالكون وليد التفكير أو التأمل، والواحد المتأمل أو المفكر لا يجدر أن يكون مجرد رقم مهما خلع عليه الفيثاغوريون الجدد من مظاهر التقديس، وعن طريق التفكير أو التأمل لا يملك هذا الواحد إلا أن يفيض عنه الكون فيضان نور الشمس عن الشمس ، ولما كانت الشمس لا تملك أن تمنع شعاعها من الانطلاق ، فإن هذا الواحد لا يملك أن يمنع فيضان الكون، فالكون يفيض اضطرارا ، ومن هنا كان هذا الواحد غير

---

١ ـ المرجع السابق، ص ٢٧٦.

٢ ـ الأهواني، أحمد فؤاد: المدارس الفلسفية، ص ٩٨ .

مريد لما يفيض عنه، ومن ثم تنتفى الحكمة التي يسعى الفلاسفة إلى إقامتها في تصورهم للوجود.

أما الخلق كما جاء في عقيدة الإسلام فإنه صادر عن إله قادر حكيم مريد حى. خالق كل شىء ، وهو بكل شىء عليم. وليس معنى ذلك أن القرآن الكريم أو السنة المطهرة قد أفصحا عن كيفية هذا الخلق، ربما لأن ذلك لا تطيقة عقول البشر، وربما لأن الوجهة التي يريد القرآن والسنة أن يوجهها إليها جهود المسلمين هى وجهة عملية أكثر من كونها وجه معرفية وفي هذا ما يميز التفكير الإسلامي عن التفكير اليوناني في عمومهما "فإذا كان محور المواجهة بين الإنسان وما يحيط به عند مفكرى الغرب هو (العلم) ، فمحور المواجهة عند المفكر العربي (المسلم) هو (الأخلاق .. لتعنى السلوك الصحيح تجاه مختلف المواقف"[١] وربما أيضا كان هذا هو السبب وراء إجابة الله لإبراهيم عليه السلام عن كيفية إحيائه تعالى للموتى، فلم يجب الله إبراهيم بشرح الكيفية، بل أراه التجربة مائلة أمامه، دون كشف السر في قوله تعالى: [وإذ قال إبراهيم رب أرنى كيف تحيى الموتى، قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعوهن

---

١ ـ محمود، زكى نجيب: نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربي، الكتاب السابع والعشرون، الكويت، ١٩٩٠، ص ٥٧ .

يأتينك سعيا..[1]] الآية.

ولذلك نرى أن الشعار الذي رفعه أبو الحسن العامري في مواضع مختلفة أن "العقل المختص بالجوهر الإنسى هو أن يعرف الحق، ويعمل بما يوافق الحق"[2] ولذلك كان "أكمل الناس أغزرهم عرفانا للحق ، وأقدرهم على العمل بما يوافق الحق"[3]، وهو بذلك يطبق مبدأ الكندى الذي يعتبر العامرى امتدادا لمدرسته ـ كما سبق ـ الذي يقول: "إن أعلى الصناعات الإنسانية وأشرفها مرتبة، صناعة الفلسفة التي حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ، لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق"[4].

لكن هل صرف العامرى النظر عن الأخذ من نظرية أرسطو في خلق العالم، أو عن الأخذ من نظرية الفيض الأفلوطينية؟ إنه لو كان قد فعل ذلك، وحصر نفسه في نظرية الخلق القرآنية، لما

---

١ ـ البقرة: ٢٦٠ .

٢ ـ و ٣ ـ العامرى: الإعلام بمناقب الإسلام، ص ٧٣ . وانظر ايضا العامرى: التقرير لأوجه التقدير ضمن مجموع (رسائل أبي الحسن العامرى) مرجع سابق، ص ٣٠٦ إذ يقول: "ثم كان الفعل المختص بالجوهر الإنسى هو أن يعرف الحق، ويعمل بما يوافق الحق".

٤ ـ الكندى: كتاب الكندى إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، مرجع سابق، ص ٩٧ .

كان أكثر من كونه مفسرا للقرآن شأن غيره من المفسرين، ولما كان فيلسوفا يحمل على عاتقه التوفيق بين الدين والفلسفة. فهدفه الأصلى هو هذا كما اتضح مرارا، وكما كان هذا هو الهدف من فلاسفة المدرسة التي ينتمى إليها، بدءا من الكندى، ومرورا بأبي زيد البلخي، وإنتهاء به، وقد ناقش الكندى هذه القضية في وضوح وإقناع لا شائبة فيه، كما بين أن محاولة التوفيق هذه لا تعنى تغليب جانب الفلسفة على جانب الدين بل تعنى الاستفادة من جهود السابقين في تأييد الدين وتوضيح الحقيقة، خاصة أن قوما من المسلمين رفضوا مناقشة العقائد مناقشة عقلية، ورضوا بالتسليم الظنى، واستراحت قلوبهم إلى ذلك من هذه الوجهة، وكان هناك قوم آخرون عقلوا الدين تعقيلا لا يخلو من التطرف في كثير من الأحيان، وكان هناك فريق ثالث رفض النبوة والرسالة، وكان منهم ذلك سبيلا إلى الإلحاد[1].

لذلك قال الكندي بضرورة ألا يحرم الدين من أقوال تدعمه مما ذكر السابقون "ومن أوجب الحق ألا تذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية فكيف بالذين هم أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية، فإنهم وإن قصروا عن بعض الحق، فقد كانوا لنا أنسابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عنه بل حقيقته ،

١ ـ أبو ريدة : مقدمة تحقيق رسائل الكندى> مرجع سابق، ص ٥٢ .

ولاسيما إذ هو يبين عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين من غير أهل لساننا أنه لم ينل الحق ـ بما يستأهل الحق ـ أحد من الناس بجهد طلبه، ولا أحاط به جميعهم، بل كل واحد منهم ، إما لم ينل منه شيئا، وإما نال منه شيئا يسيرا بالإضافة إلى ما يستأهل الحق، فإذا جمع يسير ما ناله كل واحد من النائلين للحق منهم، اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق، فضلا عمن أتى بكثير من الحق إذ أشركونا في ثمار فكرهم، وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية"[1].

وقد سار البلخى على نفس الخط والمنهج الذي رسمه له أستاذه الكندى ، بل إنه دعا إلى وحدة الشريعة والفلسفة إذ يقول: "الشريعة الفلسفة الكبرى، ولا يكون الرجل متفلسفا حتى يكون متعبدا مواظبا على أداء الشرع"[2] وفر ذلك إشارة إلى من يحاول أن يتذرع بالفلسفة إلى ترك الشريعة، وقد أشار العامرى إلى هذا النوع من الناس غير مرة على نحو ما سبق.

وهنا يتضح أن العامرى، وإن سار في هذا الاتجاه ، فإنه لم يسر فيه إلا من أجل الإفادة من الجهود الفلسفية عند كثير من

---

١ ـ الكندى: كتاب الكندى إلى المعتصم، مرجع سابق، ص ١٠٢ .

٢ ـ الشهرزورى: نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة، تحقيق خورشيد أحمد، حيدر أباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ١٩٧٦، جـ ٢ ، ص ٢٥ .

الفلاسفة السابقين، دون أن يعتنق مذهبا فلسفيا بأكمله، بل إن جميع الفلاسسفة السابقين ليسوا في جميع أرائهم على الحق، كما أنهم ليسوا في جميع آرائهم على الباطل ، ومن هنا فإن مدرسة الكندى هذه ، ومنها العامرى، كانوا يعمدون إلى ما يفيد عقيدتهم الدينية من هذه الآراء الصحيحة، ثم بعد ذلك يتجاهلون تلك الآراء التي تتعارض مع ههذه العقيدة ويبدو أن ذلك هو منهج هذه المدرسة في التوفيق. وذلك على خلاف منهج مدرسة فلسفية أخرى هى المدرسة التي بدأها الفارابي وسار ابن سينا على نهجها، وهو تأويل النص الديني حتى يجىء متفقا مع الرأى الفلسفى، مهما كان هناك من تعسف في هذا التأويل ولعل ذلك ما دفع بعض المفكرين المسلمين الى وضع قانون للتأويل كما فعل الغزالى[1] وابن رشد[2]. وقد بالغ إخوان الصفاء ، على الخصوص والإسماعيلية على العموم في تأويل النصوص حتى يعدت عن مدلولها الدينى الأصلى، وأصبحت كأنها نصوص فلسفية، تفسر مذاهب هؤلاء المتأولين.

أما بالنسبة لصدور العالم المتكثر عن الله الواحد فكانت نظرية الفيض محاولة من جانب أفلوطين للتغلب على المشكلة التي تركها

---

١ ـ انظر الغزالى: قانون التأويل، ضمن مجموعة تشمل (معارج القدس وقانون التأويل) القاهرة، مكتبة الجندى، د. ت. ص ٢٣٥ ومابعدها.

٢ ـ انظر ابن رشد: مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص ٤٨، ومابعدها.

أرسطو بلاحل، فقد قرر أرسطو أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد. وقد رأى العامرى أن يؤيد هذه الفكرة التي اعتنقها أفلوطين، وإن كان أفلوطين قد عكس ما أراده أرسطو، لأن هذا الأخير حصر إيجاد الله للعالم في قضية التحريك والتحريك عند أرسطو كما سبق لا يأتي إلا من قبل العالم المشتاق إلى الله، وليس العكس. أما أفلوطين فإن إيجاد العالم صدر عن الله، غير أن هذا الصدور إنما هو نتيجة لتأمل الذات الأولى لنفسها كما سبق أما العامرى وإن استصوب صدور الواحد عن الواحد، واستصوب الاتجاه الأفلوطيني ، فإنه يقول بالخلق، وليس الفيض نتيجة التأمل والتفكير للذات الأولى في ذاتها يقول العامرى: "ثم التقدير الإلهي بحسب الإيجاد لهذه الأصناف كلها يفتن إلى أقسا ثلاثة وهى: الإبداع والصنع والتسخير واسم الخلق يعمها كلها. فأما الإبداع فهو اختراع الشيء لا عن مادة ولا بزمان، وبه يتعلق وجود المبادىء، وأما الصنع فهو تأخيذ الهيولى المخترع بالصورة المبتدعة، وبه يتعلق وجود الأجسام؛ وأما التسخير فهو سياقة الشيء إلى الغرض المختص به. إما طوعا وإما قهرا، وبه يتعلق وجود اللواحق بها"[1].

ولتأكيد وحدة الفعل الإلهى - وفي ذلك تأييد لرأى أرسطو الذي

---

١ - العامرى : التقرير لأوجه التقدير، تحقيق سحبان خليفات (ضمن مجموعة رسائل العامرى) ، مرجع سابق، ص ٣١١ .

أخذ به أفلوطين، وهو المبدأ الذي يقول (إن الواحد لا يصدره عنه إلا واحد) يقول العامرى، يرهنا على صحة هذا المبدأ بأن صدور الأفعال المتعددة عن الواحد غير ممكن. أجل إن صدور الأفعال المتعددة من الواحد إذا كان غير الله، أي بالنسبة للفعل الإنساني فهو ممكن، والسبب في ذلك. أن الفاعل الواحد في المجال الإنساني "يجوز أن تصدر عنه الأفعال المختلفة وذلك يكون على إحدى جهات أربع: إحداها على سبيل الاستعانة بقوى في ذاته مختلفة، والثانية على سبيل الاستعانة بآلات مختلفة ، والثالثة على سبيل التأثير في عناصر مختلفة، والرابعة على سبيل توليد البعض من البعض. أما الاستعانة بقوى مختلفة فكالرجل يفعل بالقوة الشهوانية خاصية الاجتذاب للنافع، وبالقوة الغضبية خاصية الدفع للضار، وبالقوة النطقية خاصية التمييز بين ما هو نافع فيجتلب أو ضار فيدفع؛ وأما الاستعانة بالآلات المختلفة، فكالنجار الذي يضرب بالفأس فتشق، وبالقدوم فيقطع وبالمدقة فيرص؛ وأما التأثير في عناصر مختلفة ، فكالنار الموقدة التي أثرت في البيض ففعلت فيه العقد، وأثرت في الشمعة ففعلت فيها الإذابة، وأثرت في الطين فحجرته، وأثرت في الحجر فكلسته، فصارت محدثه للأفعال المختلفة لاختلاف العناصر؛ وأما على سبيل توليد البعض عن البعض، فكالبرد الذي يحدث في البشرة قبضا، فيحدث من انقباضها انسداد المسام، ومن انسداد المسام تكابس الأبخرة، ومن تكابسها إفراط الحركة، ثم يتولد منها

الحرارة التي هى مضادة للبرد وفي الطرف الأقصى منه"[1].

هذه هى إمكانية صدور الأفعال المتعددة عن الواحد، الذي حصره العامرى في المجال الإنساني. أما الفعل الإلهى فهو مختلف تماما عن ذلك ، لأن البارى جل جلاله ليس ذا قوى مختلفة، وليس يفعل بالآلات، ولم يفعل ابتداء في العناصر المختلفة، إذ هو الموجد للعناصر كلها، فلم يبق إلا الوجه الرابع، وهو التوليد فالله يفعل في العناصر بالتوليد، وذلك "أنه - عز اسمه - بتمام قوته الإلهية أبدع موجودا كاملا منساقا بذاته إلى توليد غيره عنه، ثم عن ذلك الغير آخر، ثم عن الآخر آخر سواه، وهكذا الحال في جريانه إلى الغاية التي قدرها للكون، والنهاية التي أعدها للتمام، فوجدنا به - جل جلاله - الذي هو الفاعل الأول للموجودات كلها، إلا أن بعضها أقرب في الوجود إليه من بعض"[2].

أثبت العامرى، إذن أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد بالنسبة للفعل الإلهى، وأثبت في نفس الوقت، صدور الكائنات عن البارى بالتدريج أو (بالتوليد) وفي الإثبات الأول يؤيد مقولة أرسطو وأفلوطين وفي الإثبات الثاني يؤيد مقولة أفلوطين . وهنا يتنبه إلى

١ - العامرى: إنقاذ البشر من الجبر والقدر، (ضمن مجموعة رسائل العامرى، مرجع سابق، ص ٢٥٧ ، ٢٥٨ .

٢ - المرجع السابق، ص ٢٥٨ .

الخطأ الذي وقع فيه أفلوطين عندما ذهب إلى أن العلة في هذا التسلسل الوجودى بعد البارى هو التأمل لأن الفائض الأول عند أفلوطين يتأمل في البارى أو الواحد، ويتأمل في ذاته هو وبواسطة هذا التأمل يحدث أن يفيض عنه ما بعده، لأن الواحد الأول قد فعل التأمل فغاض عنه الصادر الأول أما الصادر الأول فهو الذي يتأمل في مصدره ، وأما المصدر فلا شأن له إلا بالتأمل في ذاته هو، ولا شأن له بما صدر عنه. وهنا يتفق أفلوطين مع أرسطو في أن المحرك عند الأخير والمتأمل عند الأول لا شأن له بما حرّك أو ما صدر عنه ومن ثم كان أحد الباحثين المحدثين العرب على حق عندما قرر أن هناك اضطرابا في الفكر عند أصحاب نظرية الفيض هذه ، فليست حقيقة (الواحد) هذا واضحة تمام الوضوح فيقول "أما مفهوم الواحد عنده (أفلوطين) ، فليس واضحا متميزا) ، فهو تارة الله ، وهو تارة أخرى الخير، وهو تارة ثالثة الأول؛[1].

ولعله لهذا السبب، وجد الإسماعيلية في هذه النظرية ضالتهم في نظرية المثل والممثول، وذلك أنهم حينما يتحدثون عن نظرية الفيض يحاولون . تجريد الله تعالى من جميع الصفات الواردة في القرآن الكريم وفي سنة الرسول صلى الله عليه وسلم، حتى صفة الوجود ، فلا هو موجود ولا معدوم، ولا عالم ولا جاهل ولا

---

١ ـ الأهواني: المدارس الفلسفية، مرجع سابق، ص ٩٦ .

قادر ولا عاجز ويعللون ذلك بأن كل هذه الصفات يشتم منها تشبيهه تعالى بمخلوقاته، ومن ثم فلا يصح أن نصفه بأية صفة، تنزيها له عن التشبيه بمخلوقاته "فهو من حيث هو يختم على الأفواه أن تتحرك ، وعلى اللسان أن ينطق، وعلى العقل أن يحيط، وعلى النفس أن تتوهم، ولا يوسم بشيء يقال عليه، وإن كان من الكمال على الغاية، ومن الجلال علي النهاية، إلا وذلك يليق بما هو دونه"[1]. ولم يذهبوا في تأويل الصفات الإلهية الواردة في القرآن مذهب المعتزلة، بل يذهبون إلى أنها صفات حقيقية، غاية ما هناك أنها صفات خاصة بالعقل الأول الصادر عن الواحد الأول فإن "الذى وجدت عنه الموجودات ـ جل وتعالى ـ قد سبق الكلام على أنه من وراء ما في الإمكان العبارة عنه بلفظ قول أو عقد ضمير، وليس في الموجودات رتبة تتناهى إليها الرتب، ولا صفة أجل من الكمال ينطوى فيه البقاء على ما هو عليه وجود الشيء، ولما تقدس هو بسبحانيته تعالى عن هذه الرتبة، حصلت هذه الصفة لأول موجود عنه، إذ لا يجوز أن يكو الموجود عنه بضد هذه الصفة فيكون مصوفا بالنقصان"[2].

ومن هنا كان العامرى حريصا على ألا تضيع ذاتية البارى

---

١ ـ الكرماني: أحمد حميد الدين: راحة العقل، تحقيق محمد كامل حسين وآخر، القاهرة، دار الفكر العربي، ص ٤٢ .

٢ ـ المرجع السابق، ص ٧٧ .

كما ضاعت عند أفلوطين وأرسطو - على نحو ما سبق - وراء ضباب من الغموض، وكما تلاشت نهائيا عند الإسماعيلية. بل إنه مع فيضان من تحته عنه، ما زال ذا فاعلية مطلقة فيما تحته، وما زال هو الذي بقوته وقدرته وجوده يسرى في كل ما تسلسل تحته من مخلوقات فالكائنات الصادرة عن البارى لا تصبح مستغنية عنه بعد صدورها عنه، بل على العكس من ذلك، إذ يقول العامرى: "ولسنا ندعى أيضا أن المبتدع الأول (أى الصادر الأول) في قوامه مكتف بنفسه، غنى عن موجده، مفيض لما يتولد عنه بنفسه وإتمام ذاته ، بل نقول إن ثباته على الدهر معلق بقوة المبدع له، وإن المثال في تعلق الموجودات به على الترتيب قريب من تعلق الإحساس بالضوء وتعلق الضوء بالشمس، أعني أن أحدهما - وأن كان متولدا عن صاحبه - فوجوده متعلق بثباته، ثم ثبات الأول على الدوام معلق بالينبوع الذي استفاض منه. فقد عرف أن من وصفه بأنه عزوجل في كل لحظة مبدع لكل واحد مما يحدث في العالم - لا على سبيل التقدير لوجوده ، بل على سبيل الاختراع له في الحال - كان متعسفا في صفاته"[١]. وهكذا نجد أن العامرى لا يقطع الصلة بين الكون بعد صدوره، وبين مصدره، وإذا كان العامرى قد تمكن من حصر أسباب الفعل الإنساني في قسمين: أسباب ذاتية، وأسباب عرضية، واستطاع

---

١ ـ العامرى: إنقاذ البشر من الجبر والقدر، مرجع سابق، ص ٢٥٨ .

أن يصل إلى أن العقل الإنساني يمكنه تتبع الأسباب الذاتية إلى منبعها الأول وهو البارى عزوجل، وذلك على قانون العلية، فإن هناك أفعالا إنسانية لا يمكن للعقل حصرها وتتبعها ، بل إن الله وحده هو العالم بها وبكيفيه حدوثها ووقت هذا الحدوث، إذ ليس هناك وسائل إدراكية لدى الإنسان يستطيع أن يحصر بها هذه الأسباب، ومن ثم لا يمكن له ضبطها ورصدها، وهى ما يسميها بالأسباب العرضية فالعقل قد يقصرَ عن ضبطها ، ولا يدعو إلى طلبها، ولا يجوز الاتكال عليها، فإن الإحاطة بها والتقدير لها هو خصوصية إلهية"[١] وهذه الأسباب الغامضة التي يفوض العامرى العلم بها إلى الله عزوجل هى السبب في التوفيق أو الخذلان، وهذه الأسباب العرضية هى التي يفسر العامرى بها مذهبه في الجبر والاختيار حيث جعل الأمر وسطا بن هذا وذاك، فليس العبد مجبورا مطلقا ولا هو مفوض مطلقا فهو بين بين. فإن كانت هناك أسباب مرصودة، ومسيطر عليها من جهة العقل، فهناك أيضا أسباب غير مرصودة ولا يحيط بها العقل. ومن هنا فإن الأثر الإلهى يتخطى كل الأسباب المتوسطة في عملية الخلق النازلة التي تقول بها نظرية الفيض. فإذا كانت المتوسطات قد فاض بعضها عن بعض حتى وصل الفيض الأخير إلى الله صعودا، أو حتى وصل الفيض إلى الإنسان نزولا، فإن هناك قوة

---

١ ـ المرجع السابق، ص ٢٥٩ .

إلهية سارية عبر ذلك كله متخطية كل ذلك. فإذا ركزنا على الحالة الأولى كان العبد مفوضا، وإذا ركزنا على الحالة الثانية كان العبد مجبرا ومسيرا، ومن ثم فهو بين هذا وذاك[1].

ويستعرض العامري آراء الفلاسفة في الفاعل الحقيقي لكل ما يحدث في الكون الطبيعي بعد أن شرح العناصر الأساسية ولما يحدث وهي الفاعل (المباشر) والعنصر (الهيولي) والصورة مستبعدا الآلة والمثال الذي على نحطر يحدث الفعل في العالم الطبيعي وخلص من ذلك إلى أن هؤلاء الفلاسفة قد انقسموا فريقين أمام الفاعل الحقيقي، فذهب فريق إلى أن الفاعل الحقيقي لهذه الحوادث هو الجسم الأثيرى، "وأنه في جبلته حى ناطق، وأن البارى جل جلاله قد ألهمه بأن يبرز بقواه جميع ما يظهر في الجسم العنصرى في الأكوان الحادثة وشوقه إلى إبرازها، وأنه متصرف تحت أمره بالطوع. وزعم الأخرون أن الفاعل هو البارى - عز اسمه - وأن الجسم الأثيري، قائم مقام الأداة، لا بحسب التقوية للفاعل، كلا، لكن التقوية للعنصر، فإنه لن يستغنى عن معونة طبيعية تتصل به من الجسم الأثيرى، ليقوى بها على قبول ما يفعل به، وأن الجسم الأثيري مسخر لذلك وليس بحى"[2].

---

١ - المرجع السابق، ص ٢٦٦ ، ٢٦٧ .

٢ - العامرى: التقرير لأوجه التقدير، ضمن مجموعة (رسائل أبي الحسن العامرى)، مرجع سابق، ص ٣١٤.

ويعلق العـامـرى على كـلا الرأيين بأن هذا الاخـتـلاف بين الفريقين ليس "بضار في العقيدة ، فإن الدين الإلهى قد ينسب إلى الرسول المبعوث به، وإن كان منسوبا إلى من بعثه ـ جل ربنا وتعالى ـ ، وجراحة نصل النشابة قد ينسب إليها وإن كانت منسوبة إلى الرامى، وليس بين الحكماء خلاف في أن المدبر للأفلاك والكواكب هو الله ، جل جلاله، إما بحسب الأمر على ما ذهبت الفرقة الأولى إليه ، وإما بحسب الخلق على حسب ما ذهبت الفرقة الثانية إليه"[١] .

فسواء أكان الخلق مباشرا أو بواسطة ، فإن ذلك لا يقدح في العقيدة الإسلامية، وليس هناك أي تعارض بين الجانبين: الدين والفلسفة هذه هى وجهة نظر العامرى.

ومع ذلك، فإن النصوص القرآنية، قد لا تساعده في هذا التوفيق فالله سبحانه وتعالى يقول: [إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون][٢] فالأمر هنا موجه إلي الشىء المخلوق قبل أن يخلق ، وليس موجها إلى الواسطة في عملية الخلق وهو الجسم الأثيرى. وهذا القانون الإلهى الذي يصوره القرآن الكريم، ينطبق على أى شىء ، سواء كان منتميا إلى العالم العلوى أو العالم السفلى. فالخلق هنا عملية مباشرة لا وساطة فيها بين الخالق والمخلوق.

١ ـ المرجع السابق، نفس الصفحة.

٢ ـ يس : ٨٢ .

ويؤكد العامرى - في سياق آخر - هذا التوسط بين الخالق والمخلوق، فبعض المخلوقات قد تكون بالخلق المباشر، وبعضها يكون بالخلق غير المباشر، والهاجس المسيطر هو ما يدركه من قوانين العلية، فيما هو واقع تحت سيطرة الإدراك البشرى. فيذكر أن مراتب الوجود بالنسبة لوجودها تنقسم إلى خمسة أقسام: "موجود بالذات ، وهو فوق الدهر وقبله، وموجود بالإبداع وهو مع الدهر وقرينه، وموجود بالخلق وهو بعد الدهر وقبل الزمان، وموجود بالنسخير وهو مع الزمان وقرينه، وموجود بالتوليد، وهو بعد الزمن وتلوه، وقد يعبر عن التسخير بلفظ (الطبع) ، ويعبر عن التوليد بلفظ (التكوين)[1]" ثم يفصل العامرى أنواع الموجودات السابقة، في وضوح تام فيذكر أن "الموجود بالذات فهو البارى - تعالى ذكره - وأما الموجود بالإبداع فهو القلم والأمر، وأما الموجود بالخلق، فهو العرش واللوح وأما الموجود بالستخير، فهو الأفلاك الدائرة، والأجرام الأولية وأما الموجود بالتوليد، فهو جميع ما يتكون من الاسطقسات الأربعة"[2] ثم يحاول العامرى أن يوجد معادلا لهذه الموجودات في النطاق الإسلامي كما ورد في القرآن الكريم فيقول: "وقد يعبر عن (القلم) عند الفلاسفة بلفظ (العقل الكلى)، ويعبر عن (الأمر) (بالصور الكلية)، ويعبر عن (اللوح) بلفظة (النفس الكلية)، ويعبر عن (العرش) بلفظة (الفلك المستقيم) أو (فلك الأفلاك)"[3].

١ - العامرى: الفصول في المعالم الإلهية، ضمن مجموعة (رسائل أبي الحسن العامرى) مرجع سابق، ص ٣٦٤ .

٢ ـ، ٣ ـ المرجع السابق، ٣٦٤ .

ومن الملاحظ هنا أن العامرى يتردد بين أمرين، أو لعل المصادر الفلسفية التي كانت متاحة له عند تأليفه لبعض كتبه مثل كتاب (التقرير لأوجه التقدير) غير المصادر التي أتيحت له وهو يؤلف كتاب (الفصول في المعالم للإلهية) فقد سبق أن ذكر أنواع التقدير في الكتاب الأول على أنها ثلاثة. الإبداع والصنع والتسخير، ويفسر الإبداع بأنه اختراع الشيء لا عن مادة ولا في زمان، والصنع بأنه تأخيذ أي تهيئة المادة، وجعلها مستعدة لقبول الصورة المبتدعة، وأما التسخير فهو سياقة الشيء إلى الغرض المختص به، إما طوعا وإمّا قهرا. ثم يبين الأشياء الناتجة عن كل عملية على حدة، فالإبداع يتعلق بإيجاد المبادىء، دون أن يفسر ما هى المبادىء هذه ، وأما الصنع فيتعلق به وجود الأجسام، وذلك دون أن يفصل بين الأجسام الأثيرية والأجسام الكائنة الفاسدة، وأما التسخير، فيتعلق به وجود لواحق الأجسام[1].

على حين نجده في كتابه (الفصول في المعالم الإلهية) يجعل هذه الموجودات المخلوقة أربعة - كما سبق توا - وكأنى به وقد عثر على مصدر فلسفى جديد وهو يكتب كتابه (الفصول) ولم يكن هذا المصدر متاحا له عند كتابته لكتابه (التقرير) .

والحق أن الكتاب الأول وهو كتاب الفصول يكاد يكون شرحا

---

١ - العامرى: التقرير لأوجه التقدير ، مرجع سابق، ص ٣١١ .

للكتاب المشهور المنسوب إلى (برو قلس) الذي هو (الإيضاح في الخير المحض) والذي ثارت حوله ضجة ضخمة، وتعددت الأراء في أصله[1].

وقد بذل الباحث سحبان خليفات مجهودا مشكورا في عقد مقارنة دقيقة بين كتاب (الفصول) للعامرى، وكتاب (الإيضاح في الخير المحض)، وانتهى من المقارنة إلي نتيجة دقيقة مؤداها أن كتاب العامرى يكاد يكون صورة نصية للكتاب الثاني الذي هو (الإيضاح) . ومن ثم فإن آراء العامرى في عملية الخلق إن هى إلا صورة من آراء بعض أقطاب الأفلاطونية المحدثة. ومن ثم يمكن تصور آراء العامرى في كتابه الذي ما زال مفقودا وهو الذي أشار إليه أكثر من مرة في كتبه الأخرى، والذي يتضمن نظريته عن العالم الإلهى. ففي حديثه عن صور الموجودات يقسمها إلى أربعة أنواع: صور رياضية ، وصور طبيعية، وصور منطقية وصور إلهية . الأول مثل صور الأطراف المحيطة بالأجسام الموجودة مثل المثلث والمربع والمخروط والمكعب، وبالجملة أشكال ورق الشجر، وأشكال الأغصان، وأشكال المصنوعات المهنية. والثانية وهى الصور الطبيعية وهى المعاني

---

٢ ـ انظر: عبد الرحمن بدوى: الأفلاطونية المحدثة ـ عند العرب، الكويت ، وكالة المطبوعات، ط ٢، ١٩٧٧ ص ٦ ومابعدها. وانظر: سحبان خليفات: مقدمة تحقيق (وسائل أبي الحسن العامرى) مرجع سابق، ص ١٤٣ ومابعدها.

المتممة للأنواع الجوهرية ، كالنطق والحياة للإنسان والاغتذاء للحيوان. والثالثة وهى الصور المنطقية، وهى التي ترتسمها النفس من المعاني الكلية بتصور قوتى الوهم والحس، مثل الإحاطة بإنية الإنسان المطلق والفرس المطلق والحيوان المطلق والرابعة الصور الإلهية، وهى المعاني المباينة للمواد، مثل الروح المقدس والنفس الناطقة والعقل الفعال؛ وإذا كانت الصور الثلاثة الأولى تقع تحت المقدر الإمكاني، فإن الصور الأخيرة وهى المعاني المباينة للمواد تقع في حدوثها تحت التقدير الإبداعي. وقد أرجأ العامرى الحديث عن هذا النوع الأخير إلى كتاب آخر هو كتاب (العناية والدراية) وهذا الكتاب ما زال مفقودا[1].

وإذا ما سرنا في المقارنة ـ مع خليفات ـ أمكننا أن نتبين مدى المجهود الذي بذله العامرى في التوفيق بين المصطلحات الإسلامية، والمصطلحات الفلسفية.

فالعلة الأولى تعادل (البارى تعالى)، في المحيط الإسلامي والعقل وهوالصادر الأول عن العلة الأولى في الحقل الفلسفى، هو القلم والأمر في النص القرآني. غير أن القلم هو المعادل للعقل، وما في العقل من صور كلية هو الأمر. أما النفس الكلية عند الفلاسفة ، فهى اللوح وهى المخلوقة بعد الدهر وقبل الزمان. أما

---

١ ـ العامرى التقرير لأوجه التقدير، ضمن مجموعة (رسائل أبي الحسن العامرى) ، مرجع سابق، ص ٣١٢، ٣١٣ .

الفلك المستقيم أو فلك الأفلاك عند الفلاسفة، فهو العرش في النص القرآني على حين نجد الأفلاك الدائرة والأجرام الأولية، وهي الموجودة بالتسخير مع الزمان وقرينه، وهذا النوع الأخير ليس له مماثل في النص القرآني، وكذلك الموجود بالتوليد أو التكوين وهو بعد الزمان، والمراد به ما يتكون من الاستقسات الأربعة ، وليس له مقابل في النص القرآني.

أما النفس الكلية فليس لها مثيل في النص القرآني أبدا وهى ذات ثلاث خصائص - على حسب النظرية الفلسفية - : خاصية إلهية وخاصية عقلية وخاصية ذاتية . فبحسب الخاصية الأولى تدبر الطبيعة، وبحسب الثانية تعلم الأشياء بحقائقها، وبحسب الخاصية الأخيرة فإنها تعطى الأجسام الطبيعية صورة ونسيما.

وهذه الخصائص الموجود في النفس مصدرها القوة الإلهية لأنها مبدعة من خالقها بواسطة العقل ، فالخالق جعلها مثل البساط لتأثير العقل فيها، وكان ينبغي أن يكون فعل العقل فيها الكتابة، لأنه القلم - كما سبق - ومن ثم كان ينبغي أن يشبهها العامرى بالورق أو اللوح، ولكنه فيما يبدو مقيد بالنص الأصلى لكتاب (الإيضاح) الذي شبهها بالبساط[1].

ومن وظائف النفس الكلية أنها محتوية على الصور للأجسام

---

١ - انظر: خليفات، مقدمة تحقيق رسائل أبي الحسن العامري، مرجع سابق، ص ١٥١ .

الطبيعية ، غير أن هذه الصور فيها على سبيل التجزء والتكثر، والنفس تتلقى هذه الصور من العقل الكلي الذي يحفظ لها طابعها الكلي، وهذه الصور بدورها قد أفاضها البارى على هذا العقل وهذه الصور هى المعبر عنه بالأمر في النص القرآني.

غير أننا هنا ينبغى أن نقف مع العامرى الذي انساق وراء صاحب كتاب (الإيضاح في الخير المحض) دون وعى أو تبصر أو نقد، وذلك أنه فجأة يقول "وكلما كانت النفس أزكى، فإنها تكون على التصور الأبسط أقدر ، وتكون أيضا على التأثير أقوى، وذلك بقربها من العقل الكلي، وكلما كانت أضعف وأوهى، فإنها تكون أحوج إلى أن تفرغ عليها تلك الصور البسيطة للتمكن من استثباتها"[1]. فأية نفس يتحدث عنها العامرى هنا؟ هل هى النفس الكلية؟ وإذا كانت كذلك، فأي ضعف يعتريها وما سببه، إنها من العالم الشريف - كما يقولون - وأشياء العالم الشريف لا يعتريها الضعف ولا يصيبها الكلل والتعب. وكان ينبغي عليه هنا أن يتوقف عن الانسياق وراء نص (الإيضاح) بالنقد العقلي على الأقل - كما نقول نحن الآن - وليس معنى ذلك أننا نؤمن مع العامرى ومع المدرسة الأفلاطونية المحدثة ، أو مع أفلاطون بالقول بوجود هذه النفس الكلية، لأن تداعيات الإيمان بمثل هذه النظرية ربما تتصادم مع حقائق أخرى من العقيدة

١ـ العامرى الفصول في المعالم الإلهية، مرجع سابق، ص ٣٦٥.

الإسلامية. ولكنا هنا نسير مع العامرى ومصادره مسايرة عقلية. لأن ما يصف به النفس الكلية على هذا النحو السابق إنما ينطبق على النفوس الإنسانية، أما النفس الكلية، على فرض وجودها فلا.

ومن هنا يتبين أن هناك ثغرات وفجوات يتجاوزها الفلاسفة دون مناقشة، ومن ثم تكون المحاولة لهذا التوفيق في هذا الإطار أقرب إلى الفشل منها إلى النجاح - من الوجهة العقلية، لا من الوجهة الدينية هذه المرة، ولا يغض من قيمة المحاولة ما نبديه عليها من مثل هذه الملحوظات، فإن العقل الإنساني من حقه أن يغامر في مثل هذه الموضوعات، وكل ما نشترطه عليه ألا يكون متناقضا مع نفسه. وهو لا شك لا بد أن يقع في مثل هذا التناقض، لأنه يخوض غمارا ربما لا يكون مؤهلا للسباحة فيها.

ويبدو أن العامرى قد وجد نفسه على وشك أن يتعارض صراحة مع حقائق الوحى الإلهى. فأخذ يستثنى عقول الأنبياء والأئمة الراشدين من هذه النظرية المتدرجة التي يأخذ كل عقل فيهاعما هو فوقه. فالنظرية تقرر أن العقول السفلية تتلقى من العقول العلوية، والعقول العلوية بدورها يتلقى كل واحد منها مما هو فوقه حتى ينتهى الأمر إلى ذات البارى. ويعرضها العامرى على النحو التالى: "جوهر العقل - حيثما وجد - فإنه يكون مملوءا بالصور العقلية، إلا أن الصور التي هى في العقول الكاملة الأول تكون أبلغ كلية من الصور التي هى في العقول الناقصة الثواني،

ولهذا ما عرض للصور التي تنبجس من العقول القريبة من الواحد الحق أن يكون انبجاسها كليا متحدا، وعرض للصور التي تنبجس من العقول السفلية أن يكو انبجاسها جزئيا متفرقاً، بل لذا ما عرض للعقول السفلية أن تلقى أبصارها على العقول العلوية لتجعلها مضاهية لقواها، أعنى تجزئها وتفرقها، وأعنى بالسفلية عقول البشر، وبالعلوية عقول الملائكة"(١).

ولا يكاد العامري يسترسل في عرض النظرية على هذا النحو، حتى يفاجئنا باستثناء خطير وهو أنه " من العقول ما هو عقل إلهى لأنه يقبل من الفضائل المستفيضة، بحسب التنزيل ممن له الأمر ـ عز اسمه ـ قبولا أوليا في نهاية القوة، وتلك عقول صفوة البشر، وهم أرباب الشرائع من الأنبياء عليهم السلام؛ ومن العقول ما هو عقل فقط لأنه لا يقوى على قبولها إلا بواسطة تلك العقول الأولية، وتلك هى عقول الأئمة الراشدين"(٢).

لم يحدد العامرى في هذه القضية طبيعة هذه العقول الإلهية ولم يبين الأساس العقلى لكونها بهذه الصفة، بل هكذا ضربة لازب، وكان الأجدرية أن يقول إن هذه خصيصة اختصهم الله بها واصطفاء منه سبحانه لأنبيائه. كما أن جودة العقول هذه وتلقيها عن الله مباشرة تعنى أن نزول الوحى عليها لأول مرة لا

١ ـ العامرى: المرجع السابق، ص ٣٦٨ .

٢ ـ المرجع السابق، ص ٣٦٩ .

يحدث لأصحاب هذه العقول مفاجأة ربما أورثت الخوف عندهم، وذهابهم فيما حدث لهم مذاهب شتى من توجس الشر، حتى أن النبي - صلى الله عليه وسلم - انتابته الرعدة وشيء قريب من الحمى حتى قال "زملوني، لثروني" ومن ثم نزل قوله تعالى: [ياأيها المزمل] و [يا أيها المدثر] إن إدراك العقل الإنساني إدراكا كاملا على هذا النحو من الوجهة الفلسفية يعني أنه أدرك ، وأدرك أنه أدرك لأن العامرى نفسه يقرر أن "كل عقل هو بالفعل فإنه يعقل ذاته، وإذا عقل ذاته، فقد علم أن ذاته هو عقل بالفعل وعلم أيضا أنه يعلم أنه في نفسه عقل بالفعل، فيصير هو في ذاته - بما هو عقل - عاقلا ومعقولا معا"[1]. فما بال النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يدرك أنه أدرك؟

أجل إن العامرى قد لا يكون قد وقع فيما وقع فيه الفارابي[2] وابن سينا[3] في تفضيل الفيلسوف على النبي إذ الأول يدرك الحقائق بالقوة العاقلة، بينما الأخير يدركها بالقوة المتخيلة ومن ثم تكون مدركات الأول عقلية خالصة ، بينما الثاني يدركها مشوبة بالحس. بل إن العامرى جعل صفاء العقول النبوية أو قوة

---

١ - المرجع السابق، ص ٣٧٢ .

٢ - انظر الفارابي: كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، بيروت، المطبعة الكاثولوكية ط١، ١٩٦٨، ص ٤٨ - ٥٠ .

٣ - انظر ابن سينا: رسالة إثبات النبوات، تحقيق ميشال ميرموره، بيروت، ١٩٦٨، ص ٤٥ - ٤٧ .

هذه العقول فوق سائر العقول البشرية ، ومع ذلك فإنه جعل إيجابية تلقى الوحى إنما هى من جانب النبى أو الرسول صاحب العقل القوي، وتظل السلبية هى طابع الموحى أو المفيض وهو البارى جل وعلا، ومن هنا فإن العامرى يكون قد وقف في موقف بين الكندى من جهة والفارابي وابن سينا من جهة أخرى، فلا هو التزم مبادىء أستاذ مدرسته التي ينتمى إليها، ولا هو سار في ركاب المدرسة الفلسفية الأخرى التي هى مدرسة الفارابي وابن سينا.

على أية حال فإن موضوع النبوة ألصق بالبحث بموضوع النفس منه بالبناء الكونى، ولكن تداعى الأفكار اقتضت الانسياق إلى ذكره.

وعلينا أن نتابع البناء الكونى عند العامرى، من خلال سلسلة الفيوضات المنبثقة عن بعضها البعض في تدرج هابط من أعلى، أي من ذات البارى، حتي أدنى مخلوق في هذا الكون، فأخص خصائص البارى تعالى - كما يرى العامرى - هى البقاء والديمومة، وأخص خصائص العقل هى العلم. فالبارى هو المدبر للكل "وهو الموجد للكل وهو المعطى أشياء متساوية، ... إلا أن العقل وإن وجد مدبرا لما تحته فإن تدبير الأحد الحق أعلى وأرفع من تدبير العقل، اذ لا يجوز شيء من المحدثات (مثل العقل) يدبر بحسب قوته ... وكل شيء يشتاق إلى الديمومة والبقاء الذي هو خصوصية إلهية، بل يحرص كل موجود في العالم على نيله -

على المبالغة ـ بمقدا درجته في رتبة الوجود، بل يجاهد يسوسه جميع ما حاول إفساده وإهلاكه. فقد ظهر أن العقل بحسب ذاتهه متصورر للمعاني العقلية، وأما بحسب قوة أفيضت عليه من ذات المبدع، فهو يدبر ما تحته، وأما من حيث يتصور المعاني العقلية، فلن يلحقه قصور ولا نهاية ، لأنه يقوى دائما على استغراق المعاني من الصور الأولية التي قد أثبتت من غير أن يلحقه كلال أو سآمة؛ . فأما من حيث يدبر ما تحته، فقد ينقطع تأثيره ويتناهى مداه"[1] وذلك لأن من خصاصه التفكير لا التدبير، أما البارى أو الحق الأول فإن من أخص خصائصه التدبير ومن هنا كان التدرج من أعلى إلى أدنى هو تدرج من البساطة إلى التركيب، ومن القوة إلى الضعف، ومن العلم الى الجهل إلى أن ينتهى الحال إلى آخر الموجودات وهو العرض الأخير الذي لا قوام له بالذات أصلا" ولهذا ما أطلقت الحكماء قولهم بأن الأول الحق وحدانى لا ثنائية فيه، وأن العقل الصريح ذو ثنائية: أحدها قوة التصور للمعاني الكلية، والثاني المحبة لإفاضتها على كل ما اقتبسها منه؛ وأما جوهر النفس فهو ذو ثلاثية: أما الإثنان فهما اللذان وصف بهما العقل، وأما الثالث فهو كمال الجسم الطبيعي الآلى بإحيائه واستعمال طبيعته المختصة به. وأما الطبيعة ، فهى ذات رباعية"[2] وهكذا، ولا

١ ـ العامري: المرجع السابق، ص ٣٧٢ .

٢ ـ المرجع السابق، ص ٣٧٣ .

يستمر العامرى - مثل الفارابي وابن سينا ومن تأثر بهما في التدرج النازل المحدد حتى يصل إلى العقل العاشر. وإذا علمنا أن العامرى كان معاصرا للفاررابي وأكبر بكثير من ابن سينا الذي ولد قبل وفاة العامرى بإحدى عشرة سنة، وأن العامرى لم يلتق بالفاررابي، ولا بابن سينا أدركنا أن نظرية العقول العشرة هى من ابتكار الفارابي، ثم جرى ابن سينا مجراه وهكذا انتشرت النظرية في المحيط الإسلامي. ومن ثم فالعامرى في توظيفه لنظرية الفيض أقرب إلى مذهب إخوان الصفاء منه إلى غيرهم من فلاسفة الإسلام المعروفين.

ولكن هل المخلوقات أو المبدعات أو المسخرات أو المتكونات في درجة واحدة من حيث القوة أو الضعف، والخيرورة أو الشرارة؟.

إن نظرية الفيض تعنى التدرج - كما سبق - فالمولى - عزوجل - الذي أحدث العالم بطريق الفيض، هو المدبر للأشياء كلها من غير أن يعترى تدبيره أى شائبة من ضعف في أية مرحلة من المراحل. وذلك بسبب (وحدانيته العالية) . والتدبير هنا يعني أن البارى يفيض على الأشياء القوة المسكة لها. وذلك بالتساوى بلا فرق بين الأقرب منه والأبعد عنه، أما الفروق التي تنشأ بين الأشياء المتدرجة في سلم الوجود، فإنما تنشأ من القايل، وليس من جهة المفيض "لأن كل واحد من هذه المحدثات لن يقبل من قسط ذلك الفيضان إلا على مقدار قوته ودرجته في رتبة الموجودات، واختلاف الأشياء ، إذن ، في حظوة الخير ليس هو من تلقاء الفائض، بل هو من تلقاء القوابل... وأن كل حادث كان أبسط ذاتا، وأبلغ وحدانية، فإنه يكون أشرف درجة وأسبق

وجودا"[1].

ونحن هنا في غنى عن كشف ما في نظرية الفيض هذه من ثغرات وعيوب، بل أصبح الكلام فيها بمثابة الكلام المكرر المعاد، فقد أوسعها الدارسون نقدا وشرحا مبينين ما فيها من ضعف في كثير من أجزائها، ولعل أهم نقاط الضعف فيها أن الفيض يتم فيها بصرف النظر عن إرادة المفيض، وأن التدرج في القوابل من حيث الخيرورة أو الشرارة ههو تدرج اضطرارى الذي لا دخل لعمل القوابل وسلوكها فيه، وأن هيولى هذه القوابل غير مبررة الوجود تبريرا يرضى العقل ويقنعه . كما أن محاولة التوفيق بينها، وبين عملية الخلق الدينية فتح الباب على مصراعيه أمام النزعات السياسية، والميول العنصرية، فانطلقت تحاول طمس معال الشريعة لتحل محلها أفكار وآراء لا شأن لها بالفكر الفلسفى بقدر ما فيها من أغراض وأهداف تسعى إلى عكس ما سعى إليه الفلاسفة الحقيقيون من أمثال العامرى، الذين حاولوا إفادة المجتمع الإسلامي من ثمار العقول الإنسانية عبر التاريخ الفكري لبنى الإنسان.[2].

---

١ ـ المرجع السابق، ص ٣٧٠ .

٢ ـ انظر في أوجه هذا النقد ما يلي:

ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، مرجع سابق ص ١٢٠؛ وعمر الدسوقي: اخوان الصفاء، ص ١٤١ ـ ١٤٣؛ و

J.A.L: THe Field of Hphilosophy, pp. 126-128.

وأبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٩، ص ٤٧، الأهواني : المدارس الفلفية، ص ٩٦ ومابعدها؛ وعبد النور، جبور: إخوان الصفاء ، بيروت، ١٩٥٤، ص ١٦ ـ ١٩ .



الفصل الخامس

النفـــس الإنـسانيـة بين الدين والفلسفة

النفس الإنسانية بين الدين والفلسفة

إن القـارىء للقرآن الكريم يجـده قـد عنى عناية فـائقـة بـهذا الموضـوع مما يدل على مـاله من قـيـمـة قـصـوى في هـذا الوحى السماوى العظيم وقد تجلت هذه العناية في الإكثار من ورود كلمة (النفس) ومـا يتفرع عنها من جمع وتركيب إضافى ومـا إلى ذلك مما اقـتـضـاه السـياق القـرآني حسب الغرض المقـصـود من هذا السياق أو ذاك.

وقد وردت كلمة (النفس) في القرآن الكريم ستا وتسـعين مـرة بصـيغـة المفرد المجرد من (أل) والإضـافـة. ومـرتبين مـعـرفـة بـأل ، وعشر مرات مضافة إلى ضمير المفرد المخاطب (نفسك) وأربعين مرة مضافة إلى ضمير المفرد الغائب (نفسه) ومرتين مضافة الى ضمير المفردة الغائبة (نفسها) ، وثلاثة عشرة مرة مضافة الى ضمير المفرد المتكلم (نفسى).

وقد وردت كلمة النفس أيضا بصيغة الجمع على وزن (فُعُول) (نفـوس) مـعـرفـة بأل مـرة واحـدة، ومـضـافـة إلى ضـمـيـر جـمـع المخـاطبين (نفوسكم) مـرة واحدة، كمـا وردت بصـيغة الجـمع على وزن (أفْعُل) معرفة بأل ست مرات (الأنفس)، ومضافة إلى ضمير جمع المخـاطبين (أنفسكم) تسـعا وأربعين مرة، ولضـمـيـر جمـاعـة الإناث (أنفسهن) أربع مرات.

وبالتحليل المعنوى لاستخدامات كلمة النفس مع تنوع هذه الاستخدامات - على نحو ما سبق - يتبين أنه لم ينحصر معناها في واحد فقط، بل حملت معاني مختلفة حسب السياقات المختلفة والأغراض المختلفة أيضا.

ويأتي على رأس هذه المعاني (الذات الإنسانية مكتملة) أي الذات الإنسانية المكونة من عنصرين: العنصر الظاهر، والباطن، مع ملاحظة أنها لم ترد مقصودا بها غير العقلاء، ولعل ذلك راجع إلى أن النفوس غير العاقلة ليست محل خطاب تكليفي . ومن الآيات الدالة على هذا المعنى قوله تعالى: [ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات](١) وقوله : [وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للبنى](٢) وقوله [فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة](٣) وقوله : [الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله](٤) وقوله : [وإذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون](٥).

كما يمكن أن يفهم من بعض الاستخدامات القرآنية لهذه

---

١ - البقرة: ١٥٥ .

٢ - الأحزاب: ٥٠ .

٣ - النساء: ٩٥ .

٤ - التوبة: ٢٠.

٥ - البقرة: ٧٢ .

اللفظة أنه قد قصد بها طوية الإنسان ودخيلته، ومجمع سره الذي لا يطلع عليه غيره من الناس، كقوله تعالى: [وتخفى في نفسك ما الله مبديه][1] وقوله: [فأسرها يوسف في نفسه ولم يبدها لهم][2].

وجاءت كلمة النفس أيضا لتدل على منزع الشر في الإنسان، قال تعالى: [قال بل سولت لكم أنفسكم أمرا فصبر جميل][3] وقوله: [وما أبرىء نفسى إن النفس لأمارة بالسوء][4] وقوله: [وكذلك سولت لى نفسي][5].

ثم استخدمت الكلمة ذاتها لتعطى عكس المعنى السابق، فعبرت عن منزع الخير في الإنسان ومراقبة التصرفات الإنسانية لكي تضبطها ، محاولة زحزحة الإنسان عن الضلال والانحراف ، قال تعالى: [فلا أقسم بيوم القيامة، ولا أقسم بالنفس اللوامة][6]، وقال : [يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية][7].

---

١ ـ الأحزاب: ٣٧ .

٢ ـ يوسف: ٧٧ .

٣ ـ يوسف: ١٨، ٨٣ .

٤ ـ يوسف: ٥٣ .

٥ ـ طه: ٩٦ .

٦ ـ القيامة: ١، ٢ .

٧ ـ الفجر : ٢٧، ٥٨ .

وجاءت كلمة النفس لتدل على الوظائف الحيوية في الإنسان أي القوى التي تستمر بها حياته، وإذا سلبت هذه القوى حدث الموت قال تعالى: [إنما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم][1] وقال: [إنما يرد الله أن يعذبهم بها في الدنيا وتزهق أنفسهم][2].

كما وردت الكلمة مضافة إلى الضمير الذي يعود على الله - عزوجل - مما يدل على أنها مقصود بها الاذات الإلهية . فمرة تضاف إلى ضمير المخاطب في قوله تعالى: [تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك][3] ومرتين مضافة إلى ضمير الغائب، قال تعالى: [ويحذركم الله نفسه وإلي الله المصير][4] وقال تعالى: [ويحذركم الله نفسه والله رءوف بالعباد][5] ومرة واحدة إلى ضمير المتكلم ، قال تعالى: [واصطنعتك لنفسى][6].

أما كلمة الروح، فقد جاءت في القرآن الكريم إحدى وعشرين مرة، تدل في جميعها على شيء يتصل بالملأ الأعلى، فأحيانا يراد بها الملك الذي نزل بالوحى من الله إلى رسله وأنبيائه من البشر في مثل قوله [نزل به الروح الأمين، على قلبك لتكون من

١ - التوبة: ٥٥.

٢ - التوبة: ٨٥ .

٣ - المائدة: ١١٦ .

٤ - آل عمران: ٢٨ .

٥ - آل عمران: ٣٠ .

٦ - طه: ٤١ .

المنذرين][1] وأحيانا يراد بها الوحى نفسه المنزل على الأنبياء والرسل، قال تعالى: [وينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده][2]، كما يراد بها أيضا تأييد الله لعباده المؤمنين ، ونصره لهم، قال تعالى: [أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه][3]، كما جاءت كلمة الروح على أنها القسيم للبدن المادى في الإنسان، إذ بها يكتمل كيانه ويصبح حيا واعيا، ولكنها هذه المرة تنتمى إلى العالم الإلهى وليست من العالم المادى المشابه للبدن، قال تعالى: [فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين][4] .

وكلمة الروح في هذه السياقات على اختلافها لا يمكن إدراك كنه معانيها وحقيقتها، إذ هى من عالم الله ، ولذلك لما طلب البعض من الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ أن يبين حقيقتها، ووعدهم بذلك اعتمادا على أن الوحى سيعفه، كانت الإجابة في قوله تعالى: [ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا][5].

ومن اللافت للنظر أنه سبحانه وتعالى آثر في موضعين أن

١ـ الشعراء: ١٩٣ ، ١٩٤ .

٢ ـ النحل: ٢ .

٣ ـ المجادلة: ٢٢.

٤ ـ الحجر: ٢١.

٥ ـ الإسراء: ٨٥ .

يخفى اللفظ الدال على هذا الشيء الغامض المتصل بالجسم، والذي إذا خرج منه انتهت حياة الإنسان ، فقال تعالى: [فلو لا إذا بلغت الحلقوم، وأنتم حين إذن تنظرون][1] وقال في سياق آخر [كلا إذا بلغت التراقى وقيل من راق ، وظن أنه الفراق، والتفت الساق بالساق، إلى ربك يومئذ المساق][2].

والأعجب من هذا أن الله ـ سبحانه ـ قد أنث المحذوف مع أن لفظة الروح مذكرة، كما هو واضح من النص الأسبق [نزل به الروح الأمين].

ومما لا شك فيه أن هذه النصوص كان لها الأثر الواضح في اهتمام المفكرين المسلمين بدراسة هذا الموضوع على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم، وإن تأثر الكثير منهم ـ إلى جانب الأثر القرآني ـ بكثير من الآراء والمذاهب الفلسفية من خارج النطاق الإسلامي من هنديه وفارسية ويونانية، وربما كان لآراء المصريين القدماء من أثر على فلاسفة اليونان وانتقل من خلال الأخيرين إلى البيئة الإسلامية[3].

غير أن أهم ما يلحظ في النصوص القرآنية هو تعمدها

---

١ ـ الواقعة: ٨٣ ، ٨٤ .

٢ ـ القيامة: ٢٦ ـ ٣٠ .

٣ ـ انظر: محمود سلامة: النفس الإنسانية عند ابن سينا وأسلافه ـ دراسة نقدية، القاهرة، دار آمون، ١٩٩٠، ص ٢ ـ ٨ .

الإغماض في موضع النفس ، من جهة حقيقتها وكنهها، لا من حيث أثارها ومظاهرها، وكأن ذلك إشارة من الله عزوجل إلى أن الأولى بالمسلمين أن يتجهوا بدراساتهم في هذا الموضوع إلى ما هو أجدى وأنفع في حياتهم الدنيا، مما يجعل من هذا الحياة وسيلة للنجاة في الآخرة، ومن ثم اتجه القرآن الكريم إلى ما يصلح من سلوك الإنسان ويرقيه وينميه، فلا يجعله يميل إلى الجانب الغيبي ويهمل الجانب المادي المحسوس ولا يميل إلى الجانب المادي المحسوس على حساب الجانب الغيبي.

وفي وصفه للنفس مرة بأنها (اللوامة) ، ومرة بأنها (المطمئنة) ، ومرة ثالثة بأنها (الأمارة بالسوء) ، ثم تعمده لإخفائها بالمرة عند حديثه عن خروجها من الجسد في واقعة الموت، كل ذلك يشعر بأنه ليس من المهم البحث عن حقيقة النفس وطبيعتها بقدر الاهتمام بمعالجة الآثار الخارجية الظاهرة لأحوالها، وهذا هو اتجاه علم النفس الحديث الذي انصرف في دراسته للنفس عن الاتجاه الميتافيزيقي، إلى ما هو أهم وأجدى للانسان، وذلك بتتبع تصرفات الإنسان وسلوكه وأحواله من أجل الوصول إلى تشخيص حالته، ومن ثم وصف العلاج الناجع لهذه الحالة.

وقد قصدت بهذه الإطلالة عن كلمة (النفس) في القرآن توسلا إلى ربط ما سيذكره العامري عن هذا الموضوع، بما جاء في القرآن ، خاصة إذا كنا بصدد الحديث عن التوفيق بين الدين والفلسفة عنده.

فماذا كان قول العامري في هذا الموضع؟ وما مدي اقترابه أوابتعاده عما جاء في القرآن؟ وهل نجح في محاولته التوفيقية في هذا الموضوع؟.

تعريف النفس عند العامرى:

من البحوث الميتافيزيقية التي نقلت إلى المجتمع الإسلامي قضية النفس وقد تناولها الفلاسفة والمتكلمون والمتصوفة إنطلاقا من حديث القرآن عنها، ومحاولة لبيان مدى عدم مخالفة الفكر الفلسفي القديم لما جاء في القرآن الكريم.

ولقد عرفنا أن العامرى من مدرسة الكندى، وقد سبق للكندى والمتكلمين تناول هذا الموضوع، ومن ثم فقد كان لدى العامرى تراثا من البحوث النفسية الإسلامية واليونانية على اختلاف مذاهب الفلاسفة اليونان في نظرتهم إليها.

وقد نظر علماء الكلام إلى النفس الإنسانية نظرتهم إلى الأعراض التي تتناوب على الجواهر، لأنه إذا كان العالم هو ما سوى الله، والعالم يتكون من جواهر وأعراض. والنفس من هذه الأعراض لأن العرض لا يبقى زمانين والجسم الإنساني جوهر، أو هو مكون من عدد من الجواهر، والنفس تفارق هذا الجس إذن هى عرض - بالطبع يمكن استثناء بعض المتكلمين المتأخرين من هذه القاعدة - ولكن التيار العام في علم الكلام كان يسير في

هذا الاتجاه وهذا هو رأى أحمد بن حرب[1]، بل ذهب البعض منهم إلى أن النفس جسم مثل بقية الأجسام باعتبار "النفس الإنسانية من عالم الأجسام ، وأن الحياة والإحساس وحركات النفس كلها أعراض كاللون والطعم والرائحة والحركة والسكون، وعند البعض أن في الجسم نفسا هى جزء واحد لا يتجزأ، وذهب آخرون إلى وجود أجزاء كثيرة لا تتجزأ تمتزج بجواهر الجسم، والتفكير على كلا الحالين يتعلق بجزء واحد لا يتجزأ"[2]. وقد تأثر معظم علماء الكلام بآراء الفلاسفة الطبيعيين فيما يتصل بهذا الموضوع.

وكان النظام (ت ٢٢١ أو ٢٣١هـ). من أول من تناولوا النفس الإنسانية بين علماء الكلام، واستخدم كلمة (الروح) في هذا الصدد، فجعل حقيقة الإنسان متمثلة في الروح، كما اعتبر البدن آلة للروح، ومع ذلك ، فإنه ذهب إلى أن الروح جسم لطيف مشابك للبدن، مداخل للقلب بأجزائه مداخله المائية في الورد والدهنية في السمسم، والسمنية في اللبن[1] ؛ غير أن النظام لم يستطع تعليل هذه المداخلة لأنه ينكر نظرية الجواهر والأعراض

---

١ ـ الأشعرى: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ٢٨ .

٢ ـ ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٧٢ .

٣ ـ الشهرستاني: الملل والنحل، جـ ١، ص ٥٥؛ وانظر الأشعرى: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، دار النهضة المصرية، ١٩٦٩، جـ٢، ٢٨ .

التي قال بها غالبية المتكلمين، فهو يرى أنه ليس هناك سوى الأجسام ، أما الأعراض، فهي الأجسام ذاتها" وأن النار والحرارة موجودتان في الخشب على حالة كمون، وإنما تظهران بالاحتكاك بعد أن يزول ضدهما وهو البرودة"[1].

وجاء بعد النظام تلميذاه: أحمد بن خابط (ت ٢٣٢هـ) والفضل الحدث (ت ٢٥٧هـ) فبدءا يخالفان أستاذيهما في مادية النفس، وذهبا إلى أنها من عالم سام مختلف عن عالم الأجسام، ثم قالا بتناسخ الأرواح على طريقة الهندوس، بل ربما يكونان قد نقلا مقالات الهندوس حرفيا، ففي رأيهما أن الخالق خلق الخلق قبل نزولهم إلى هذه الدنيا وهم على تمام المعرفة، فأطاعه فريق ، فأقره في العالم الأعلى، وعصاه فريق، فأقره في النار دون أن ينزل إلى الدنيا ، وفريق ثالث هو الذي أنزله الله إلى دار الدنيا، فتتناسخ أرواحهم في الأبدان المختلفة من أناسي وحيوانات وحشرات وهكذا حتى يأذن الله لهم باللحاق بالجنة بعد تطهرهم من ذنوبهم[2].

وقد ذهب الأشعرى (ت هـ) أيضا إى أن النفس جسم، وتابعه

---

١ ـ ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٦١ .

٢ ـ الشهرستاني: الملل والنحل ، جـ١ ، ص ٦١، ٦٢وانظر: رءوف شلبي: الأديان القديمة في الشرق، ص ١٠٩، ١١٠ .

في ذلك أبوبكر الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)[١] وكان إمام الحرمين ، أبو المعالي الجويني (ت ٤٧٨هـ) أول من قال من الإشاعرة بروحية النفس "فهى في رأيه جوهر روحى من طبيعة إلهية لا يفنى بفناء البدن، وبعد الموت تصعد أرواح الطائعين إلى الجنة والعاصين إلي النار"[٢].

أما الكندي - وهو أول فلاسفة الإسلام - فقد عالج موضوع النفس في أربع رسائل هى: (القول في النفس المختصر من أرسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة) والثانية رسالة صغيرة بعنوان (كلام الكندى في النفس، مختصر وحيز) والثالثة (في ماهية النوم والرؤيا) ، والرابعة (في العقل)[٣].

يعرف الكندي النفس فيقول: "إن النفس بسيطة ذات شرف وكمال عظيمة الشأن جوهرها من جوهر البارى - عزوجل - كقياس ضياء الشمس إلى الشمس"[٤]. ويلاحظ أن هذا التعريف يحاول الجمع بين ما جاء عن الفلاسفة القدماء من أنها جوهر بسيط ذات كمال. وبين ماجاء في القرآن الكريم في قوله تعالى: [فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين][٥].

١ - مدكور ، إبراهيم بيومي: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، مرجع سابق، جـ١، ص ١٢٥، ١٢٦ .

٢ - المرجع السابق: ص ١٢٦ .

٣ - مرحبا، محمد عبد الرحمن: الكندي - فلسفته - منتجات ، بيروت، باريس، منشورات عويدات ، طـ١، ١٩٨٥، ص ١٠٣.

٤ - الكندي: رسالة في القول في النفس، نشر محمد عبد الرحمن مرحبا ضمن كتاب (الكندى - فلسفته - منتخبات) ص ١٨٣.

٥ - ص : ٧٢ .

فماذا كان تعريف النفس عند العامري؟

يتعرض العامرى في آخر كتبه وهو كتاب (الأمد على الأبد) للحديث عن النفس الإنسانية حديثا مستفيضا من حيث طبيعتها وأصلها ومصدرها ومصيرها، وقواها، ووظيفتها غير أنه لم يذكر لها تعريفا واحدا سواء في هذا الكتاب المشار إليه أو في الكتب الأخرى التي بقيت لدينا. ولا نقطع بأنه قد أهمل تعريفها لأن (الحكم على الشيء فرع عن تصوره) ، كما يقول علم المنطق خاصة أن العامرى قد جعل لعلم المنطق منزلة كبيرة في حديثه عن النفس الإنسانية بالذات. ومن هنا فإن أمامنا أحد احتمالين لا ثالث لهما.

الأول: أن العامرى قد عرف النفس في أحد كتبه المفقودة، ومن ثم لم ير ضرورة إعادة هذا التعريف في كتبه الأخرى ومنها ما بقى لنا حتي الآن، وإن كان قد أوفى موضوع النفس حقه من الدراسة في هذه الكتب الباقية . لاسيما إذا عرفنا أنه تحدث في كتابه (التقرير لأوجه التقدير) بالتفصيل عن صور الموجودات عندما قسمها إلى أربعة أنوا ع هى على التوالى الصور الرياضية والصور الطبيعية والصور المنطقية والصور الإلهية ـ كما سبق عرضه ـ وبعد أن استوفى شرح الصور الثلاث الأولى من حيث طبيعتها وأصل حدوثها، جاء إلى النوع الرابع وهى الصور الإلهية فقرر أنها المعاني المباينة للمواد الموجودة مثل الروح المقدس والنفس الناطقة والعقل الفعال، وهذه حدوثها معلق

بالتقدير الإلهى، غير أنها محوجة إلى فحص آخر، ومن ثم فإنه استوفى بحث هذا الموضوع في كتاب (العناية والدراية)[1] وهذا الكتاب هو ـ للأسف ـ ضمن الكتب المفقودة.

الثاني: أن العامرى لم يعرف النفس في أى كتاب من كتبه سواء الموجودة أو المفقودة استنادا إلى الأسس العلمية في التعريف المنطقى الذي يوصل إلى التصور، ومن المعروف أن هذا التعريف ينقسم إلى قسمين: التعريف بالحد، والتعريف بالرسم. والنوع الأول يحتاج إلى أن يكون المعرف منضويا تحت أجناس وله فصول وهكذا ، وإذا كانت النفس جوهرا بسيطا غير مركب فإنه ربما لا يقبل موضوعا ومحمولا فالتعريف في عرف المناطقة هو إما أن يكون دالا على ماهية الشيء، وإما أن يكون مميزا له عما عداه ويسمى الأول بالحد التام، والثاني بالحد الناقص. فالحد التام هو القول الدال على ماهية الشيء، وفيه تستوفى جميع ذاتياته ، أما الناقص فلا يستوفى جميع الذاتيات، بل يحصل بواسطته تمييز الشيء المعرف من غيره، دون أن يتناول معرفة الذات وتحديد ماهية الشيء؛ أما إذا تجاوز التعريف ماهية الشيء، أو تمييزه عما عداه من الأشياء، وتناول فقط خواص الشيء أو أعراضه فإنه يصبح رسما سواء أكان الرسم

---

١ ـ العامرى : التقرير لأوجه التقدير، ضمن مجموعة (رسائل العامري) ، مرجع سابق، ص ٣١٢، ٣١٣ .

تاما أو ناقصا[1].

وقد تنبه ابن سينا إلى هذه المشكلة، أي محاولة تعريف الأشياء البسيطة غير المركبة، فقرر أن "المعنى البسيط لا يمكن للعقل أن يعتبر فيه التأليف والتركيب من عدة معان، فلا يمكنه تحديده وذلك كالعقل والنفس، وما أمكن أن يعتبر فيه فهو غير بسيط كالإنسانية والحيوانية، فإنها تنقسم إلى معان مختلفة"[2].

ومع ذلك فإنه بالإمكان تصدر معنى النفس الإنسانية من خلال التفرقة الدقيقة بين مكونات الحقيقة الإنسانية عند العامرى . وهو يحاول ذلك من خلال عمل النفس ونشاطها.

فهناك الجسم، وهناك الطبيعة ، وهناك النفس الحسية، وهناك النفس الناطقة ، وهناك العقل. فكيف يمكن التفرقة بينها؟

يذهب العامرى إلى "أن كل واحد من مبدعات العالم، وإن كان بالإضافة إلى خاص غرضه كاملا ، فإنه في جبلته مقهور ناقص الذات، وأن الكمال المطلق للأحد الحق، بل بهذا يعلم أن الموجودات العالية مرتبطة بعضها بالبعض، وأن القوة الإلهية سارية فيها كلها، وأن موجد ذواتها ليس بجسم ولا طبيعة ولا

---

١ ـ بدوي، عبد الرحمن: المنطق الصورى والرياضي، الكويت، وكالة المطبوعات، ط٥، ١٩٨١، ص ٧٥.

٢ ـ ابن سينا: التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوى، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م، ص ٣٤، ٣٥ .

نفس ولا عقل، لكنه جل جلاله متقدم لها بالوجود الأول"[1]. وهذا هو التصور الوجودى عنده بإجمال ثم يتجه إلى الحديث عن الأشياء التي هى نتيجة هذا الابداع، فيحدد كلا منها بواسطة آثاره التي تنجم عن نشاطه فيقول: "لسنا في حاجة إلى أن نقول إن كل شىء يوجد فاعلا فهو أشرف من الشىء الذي يصلح لتأدية شىء من الأفعال أصلا. وأن كل شىء وجد عالما فهو أشرف من الشىء... (الذى) لن يصلح لأن يعلم شيئا بذاته"[2].

على هذا الأساس يحدد العامرى الفرق بين الجسم والطبيعة والنفس الحسية، والنفس الناطقة (الإنسانية) والعقل . وهو الأساس الذي يقول إن الفعل والعلم هما ما يميزان شرف هذه الأشياء على بعضها البعض ، وفي نفس الوقت هذا الأساس وهو أن الفعل والعلم يحتاجان إلى شىء آخر، هو الاستقلال بالفعل والعلم أو الاعتماد فيهما على شىء آخر "فإذن لا يجوز أن يحكم بأن ذات الجسم أشرف الموجودات، أو أن يحكم لشىء من الأجسام بالتقدم أو الشرف بل (إن الجسم يؤدى عمله) بواسطة معنى آخر متحد به، إما الطبيعة وإما النفس وإما العقل، فقد ظهر إذن أنه لو وجد شىء من الموجودات فاعلا ما، وقد انفرد في قوامه عن الجسم فهو لا محالة أشرف من ذات الجسم"[3].

---

١ ـ العامرى: الأمد على الأبد، مرجع سابق، ص٨٧ .

٢ ـ المرجع السابق ، ص ٨٨ .

٣ ـ المرجع السابق، نفس الصفحة.

فهل يمكن أن تكون الطبيعة أشرف الموجودات؟ إن الطبيعة فعالة، ولكن "ليس يشك أن الطبيعة ، وإن كان فعالة، فلا قوام لها إلا بالجسم، إذ هى في الحقيقة حلية جسمانية"[1].

فهل يمكن أن تكون النفس الحسية أشرف الموجودات ؟ خاصة أنها ذات أفعال واضحة ملموسة؟ الجواب: هو أنه لا يمكن أن تكون النفس الحسية أشرف الموجودات، لأنها مع كونها فعالة إلا أن أفعالها "بالأعضاء الجسمانية التي حدثت لها بالقوى الطبيعية، فهى إذن حلية للجسم الطبيعى، وكل ما هو حلية لشيء فقوامه متعلق به، وذو القوام بذاته أشرف مما لا قوام له إلا بغيره"[2].

إذن فالأشرفية ينبغى أن تنطلق من كون الشيء ذا قوام مستقل بذاته، لا يحتاج إلى أن يقوم بغيره وهو في جميع أفعاله، لا تحتاج إلى شيء من جهة غيره. فالنفس الناطقة إذن لا يحتاج إلى الجسم، ولا إلى الطبيعة، ولا إلى النفس الحسية، بل إنها تعمل في استقلال عن هؤلاء جميعا ومن هنا يمكن أن نعرف النفس الناطقة من خلال وظائفها من جهة ، ومن خلال علاقاتها بغيرها من جهة أخرى، فهى (الذات العلامة الفعالة المستقلة عن الجسم والطبيعة والنفس الحسية ومن أجلها سميت بالنفس الإنسانية "فهى إذن لا توصف بالإنسانية إلا بهذه"[3] فالنفس الناطقة هي النفس الإنسانية على الحقيقة.

١ ـ المرجع السابق، نفس الصفحة.

٢ ـ المرجع السابق، نفس الصفحة.

٣ ـ المرجع السابق، ص ٨٩ .

طبيعة النفس:

فطبيعة النفس، بناء على هذا التعريف المستخلص من كلام العامري تتحدد في أنها مستقلة عن ثلاثة موجودات هى: الجسم والطبيعة والنفس الحسية.

والعامرى بهذا يخالف أفلاطون وأرسطو في آن واحد، فأفلاطون يوحد بين النفس بقواها الثلاث: الشهوانية والغضبية والعاقلة، فليست هذه القوى إلى متحدة في ذات واحدة هى النفس الإنسانية. ومن ثم يسير العامرى في الخط الذي رسمه الكندى قبل ذلك، إذ الكندي يباعد بين القوة الشهوانية والقوة الغضبية وبين النفس الناطقة. فليست هاتان القوتان مع القوة العاقلة تعبر عن ذات واحدة هى النفس الإنسانية يقول الكندى: "بين أن هذه النفس منفردة عن هذا الجسم، مباينة له، وأن جوهرها جوهر إلهي روحاني، بما يرى من شرف طباعها، ومضادتها لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب.... وهذا دليل على أن القوة التي يغضب بها الإنسان غير هذه النفس التي تمنع الغضب أن يجرى إلى ما يهواه، لأن المانع لا محالة غير الممنوع، لأنه لا يكون شيئا واحدا يضاد نفسه، فأما القوة الشهوانية، فقد تتوق في بعض الأوقات إلى بعض الشهوات ففكر النفس العقلية في ذلك أنه خطأ، وأنه يؤدى إلى حالة زرية، فتمنعها من ذلك وتضادها، وهذا أيضا دليل على أن كل واحدة

منها غير الأخرى"[1].

ومن هنا نتبين أن العامرى تلميذ أمين لمدرسة الكندى بل إنه هنا يكاد يكون متفقا مع النص القرآني عندما يتحدث عن النفس اللوامه[2]، وعن النفس الأمارة بالسوء والتي تسول للإنسان الشر[3] فمن المستحيل أن تكون النفس الأولى هى بذاتها النفس الثانية؛ إذ يكو في ذلك تناقض، والقرآن الكريم منزه عن هذا التناقض، ليس باعتبارنا مؤمنين به فحسب، بل لأن القرآن الكريم ذاته، قد تحدى العالمين بأن يعثروا فيه على مثل هذا التناقض فقال "ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا"[4] بل إنه جعل ذلك مقياسا ينطبق على الكتب الإلهية السابقة التي بدل فيها أتباعها وغيروا ، فأوقعوا أنفسهم وفي هذه الكتب اختلافات وتناقضات كثيرة ـ وليس هذا المقام يتسع لهذه القضية.

والمراد قوله هنا، هو أن القرآن الكريم يتحدث عن النفس اللوامة على أنها النفس العاقلة الناطقة كما يقول الفلاسفة ويتحدث عن النفس الأمارة بالسوء أو التى تسول للإنسان الشر

---

١ ـ الكندي: رسالة في القول في النفس ، مرجع سابق، ص ١٨٢، ١٨٣ .

٢ ـ القيامة: ٢.

٣ ـ يوسف: ٥٣، ١٨، ٨٣ .

٤ ـ النساء: ٨٢ .

على أنها نفس أخرى قد تكون الغضبية، أو الشهوانية كما حددها الفلاسفة.

فالكندي قد تنبه إلى هذه القضية، بلا شك، وجاء العامري من بعده فسار في نفس الاتجاه. ومن هنا لا نعجب من المتصوفة في عمومهم ، حينما يحملون على النفس، ويجعلونها مصدرا لجميع الشرور والانحرافات. وهم في هذا كله يقصدون بها النفس الأمارة أي قوة الغضب والشهوة، ويطلبون من السالك العمل على ضبطها[1].

والجديد عند العامري أنه جمع قوتي الشهورة والغضب تحت اسم (النفس الحسية) وقد فرق بين هذه النفس الحسية، وبين النفس الناطقة تفرقة تكاد تكون علمية تطبيقية أكثر من كونها نظرية ميتافيزيقية. فهو يستدل بالظاهر من الأفعال على ما هو خفي من المعاني ، وفي هذا يكون العامري قد شارف الموقف التحليلي الحديث. وفي نفس الوقت قد اتسق مع المنهج القرآني الذي يشير إلى الأنفس لا بذواتها، بل بفعلها ، فهو يصف النفس بأنها أمارة بالسوء أو بأنها تسول للإنسان أمورا سيئة، كما

---

١ ـ انظر: المحاسبي، الحارس بن أسد: الرعاية لحقوق الله، نشر مار جريت سميث، لندن، ١٩٤٠، وطبعة القاهرة، ١٩١٦، وتحقيق أحمد عطا، القاهرة، ١٩٧٠، وانظر أيضا كتاب المحاسبي: التوبة، تحقيق أحمد عاطا، القاهرة، دار الاعتصام.

يصف النفس الأخرى العاقلة بأنها (لوامة) أى تلوم صاحبها إذا ما اقترف شرا، وتحاول رده إلى الصواب، ولذلك يقول العامرى "أما النفس الحسية فإن تأديتها للفعل إما أن يقع بحسب هيجان الشهوة، وإما أن يقع بحسب فوران الغضب، وبهيجان الشهوة يتحرك الحيوان إلى استزادة ما ينتقص من بدنه ، وبفوران الغضب يتحرك الحيوان إلى دفع ما يضر ببدنه، وكلا الفعلين يؤديهما الحيوان بحسب شوقه"[1] وبهذا يبين العامرى أن النفس الحسية، المختصة بالحيوان باعتباره حيوانا، هى التي تقف وراء فعل الحيوان المنطلق من قواه الحيوية الشهوية والغضبية، والإنسان بطبيعة الحال يشارك الحيوان في هذه النفس الحسية.

وهذه النفس الحسية أو الحيوانية لها قوة عرفان أيضا، أي أنها ليست مقتصرة على قوة الفعل، "فأما إصابتها العرفان فإما أن يقع بآلة بدنية، كالإدراك بالحس، وإما أن يقع بغير آلة بدنية كالتخيل بالوهم. وبالآلة البدنية يميز الإنسان بين الأشياء الغائبة، وكلا التمييزين يفوز بهما الإنسان بحسب الانفعال الإدراكى"[2]، ثم يبرهن العامرى برهنة بيولوجية على نظريته هذه، أي أنه يدلل على أن قوة الفعل والإدراك الموجودتين للنفس الحسية لا يشكلان وحدة، بل هما قوتان منفصلتان عن بعضهما البعض ، بل حتى

١ ـ العامرى: الأمد على الأبد، ص ٨٩، ٩٠ .

٢ ـ المرجع السابق، ص ٩٠ .

إن قوة الفعل أيضا لا تشكل وحدة بل ترجع إلى أعضاء مادية في الانسان والحيوان مختلفة عن بعضها البعض أيضا. فيقول: "فإن النفس الحسية وإن وجدت منتظمة لقوتى الفعل والعرفان، فإن القوتين تتباينان، والدليل عليه أن هيجان الشهوة متعلق بالكبد، وفوران الغضب متعلق بالقلب، وإصابة التمييز متعلق بأجزاء الدماغ، ثم كمالها للفعل والعرفان لن يقع إلا بحسب المحرك لها من خارج، أعنى المحسوسات والمشوقات"[1].

وعلى أية حال فإن النفس الناطقة تختلف عن النفس الحسية في قوتى الفعل والعلم. "فأما النفس الناطقة فإن تأديتها للفعل بالرؤية الصادقة، وإصابتها العرفان إن يقع إلا بحسب الاستنباط من المعقولات البدهية بالفكر الصحيح"[2].

ولا يكتفى العامرى بهذا الفارق فحسب بين طبيعة النفس الحسية والنفس الناطقة، بل يضيف إلى ذلك فارقا آخر، فعلى حين لا تسعى النفس الحسية إلى الفعل والعرفان الا بمحرك خارجي وهو المحسوسات والمشوقات - على نحو ما سبق - ، فإن النفس الناطقة إنما تفعل وتعرف لذات الفعل وذات العرفان، وليس بمحرك خارجى، فأما النفس النطقية فليست تستغزر

---

١ - المرجع السابق، ص ٩٠ .

٢ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

المعرفة إلا بحسب الاستغزار للمعرفة، فقوتا الفعل والعرفان . فيها إذن تبديان كماليهما بمجرد ذاتيهما لا بمحرك من خارج ، ثم هما ليسا يتباينان"[١].

أما مخالفة العامرى لأرسطو، فإن ذلك واضح في أن العامرى لم يجعل النفس صورة للبدن بالمعنى الذي ذهب إليه أرسطو ، وتابعه في ذلك ابن سينا مثلا، أجل إن العامرى يجعل النفس صورة ، غير أنه لم يجعلها صورة للبدن ، بل هى صورة على اعتبار أن العالم العلوى التي هى من سنخه عبارة عن صور ومعان مجردة من المادة ـ كما سبق ـ .

يعرف أرسطو النفس فيقول هى "أول تمام جرم طبيعي ذي حياة بالقوة"[٢] ومن الواضح أن أرسطو يطبق نظريته العامة في عالم الكون والفساد، إذ هو يعتبر هذا العالم مكونا من جوهرين أساسيين، وبالتقائهما وتعانقهما يكونان جوهرا ثالثا[٣] هو ما وجدناه من مختلف الأشياء الداخلة في عالمنا هذا، وهذان الجوهران هما (الهيولي) و (الصورة) والهيولي في نظره عبارة عن فكرة، وجودها بالقوة، وهى قابلة لأن تتحول إلى وجود بالفعل، إذا ما عانقتها الصورة فتبدو في شكل جمادات أو

١ ـ المرجع السابق، ص ٩٠ ، ٩١ .

٢ ـ أرسطو: في النفس، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت وكالة المطبوعات، د. ت، ص ٢٩ .

٣ ـ المرجع السابق، ص ٣٤ .

كائنات حية، فالنار مثلا مكونة من (هيولي) وصورة هى (النارية) وهكذا الماء والتراب والهواء، وهى العناصر الأربعة القابلة للامتزاج مع بعضها البعض، على أي نحو من الأنحاء. بعد أن تقبل الصورة التي تحدد نوعها، بعد أن كانت جنسا من الأجناس العالية، وأي كائن من الكائنات الطبيعية، سواء أكانت حية أو غير حية ينحل في النهاية إلى هذين الجوهرين، وعدم وجود أحدهما مقارنا للآخر يترتب عليه عدم وجود بالفعل ، ويظل الأمر في حدود الوجود بالقوة، ويبدو أن الهيولي بهذا المفهوم تشبه إلى حد كبير ما قال به (أناكسمندر) ثانى فلاسفة (مالطية) عن (الأبيرون) الذي قال إنه هو أصل العالم، وأنه شيء لا محدود، مما ترتب عنه أن اختلف الفلاسفة في تحديد حقيقته، هل هو لا نهائي في الكم ونهائي في الكيف؟ أم أنه لا نهائي فيهما[1].

ومهما كان الأمر ، فإن أرسطو يحدد العلاقة بين الهيولي والوصرة، فيذهب إلى أنهما متعانقتان، بمعنى عدم إمكانية مفارقة إحداهما لصاحبتها، إلا في حالة انعدام وجود الكائن جملة إذ يقول "فقد استبان أن النفس ليست مفارقة الجرم، ولا شيء من أجزائها وذلك أن (أنطلاشيا) ـ كمال ـ بعض الحيوان

---

١ ـ ريفو، ألبير: الفلسفة اليونانية ـ أصولها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى، القاهرة، دار المعرفة، د. ت، ص ٥٠ .

إنما يكون لأجزائها ، ولم يستبن بعد إن كانت النفس (انطلاشيا) ـ كمال ـ للجرم مثل راكب السفينة ، ولكن يجعل أن النفس على المجاز بهذه الحالة بجهة التمثيل"[1] وهذا يعني أن النفس لا تفارق الجسم ـ عند أرسطو ـ بمعنى أن النفس إذا فارقت الجرم الخاص بها لا تبقى النفس نفسا، ولا الجرم جرما ، وذلك على عكس راكب السفينة الذي يمكنه مفارقتها وتبقى السفينة كما هى، والراكب كما هو ، ومن الواضح هنا أن أرسطو يتحدث عن النفس الحسية وإن كان أرسطو لم يقل بها، أما العامرى فقد فرق بين النفس الحسية التي لا تفارق الجرم فإذا فارقته فنى الجرم وفنيت هى أيضا. أما النفس الناطقة عند العامرى فليس لها مثيل عند أرسطو، إنها عند العامرى من جوهر البارى جل وعلا وهى عند أرسطو (أنطلاشيا) أى كمال للجرم، فإذا فارقته فلا جرم ولا نفس، وهذه تعادل النفس الحسية عند العامرى ـ كما سبق ـ أما أرسطو ويتبعه في ذلك ابن سينا فإنه يقول بالصورة علي نحو ما سبق فالمعدن له صورة والنبات له صورة، والحيوان له صورة، والانسان له صورة، ولا خلاف بين هذه الصور إلا في أن كل صورة لها من القوى ما تزيد به على ما دونها من الصور فالصورة الإنسانية قواها التغذى، والنماء، وتوليد المثل، والحركة الإرادية والتفكير ، والحيوانية لها نفس

---

١ ـ أرسطو: في النفس، مرجع سابق، ص٣١ .

القوى ماعدى القوة الفكرية والنبائية لها نفس القوى ماعدا التفكير والحركة الإرادية، وهكذا وجميع هذه الصور هى عند ابن سينا - كمال أول لجسم طبيعي[1].

علاقة النفس بالبدن:

لا شك أن النفس الناطقة عند العامرى قد أسست في الجبلة الإنسانية متحدة بالبدن، مرتبطة بالبدن ارتباطا قويا ، غير أنها روحانية السنخ ، ولكن اتحادها بالبدن "قريب الشبه من اتحاد الزيت بالزيتونة، واتحاد الماورد بجرم الوردة، واتحاد النار بالحديدة المحماة"[2].

غير أن هذا الاتحاد لا يجعل فعل البدن هو فعل النفس الناطقة أو العكس. فلكلا الجانبين فعل يخصه. أما فعل البدن، أو القالب - كما يسميه العامرى - فيكون بواسطة الحواس، أو بالأحرى بواسطة النفس الحسية، ولكن فعل النفس النطقية على ضربين فعل تستخدم فيه آلات القالب أو النفس الحسية، وفعل لا تستخدم فيه غير قوتها الذاتية التي لها خاصة، ولذلك يقول "ثم

---

١ - ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات - (٦) ، تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ص ٣٢ .

٢ - العامرى: الأمد على الأبد، مرجع سابق، ص١١٠ .

تعلم أن النفس النطقية تتصور المدركات الحسية، وتحكم عليها بأنها جزئيات منقضية وأعراض مستحيلة ـ أي متحولة ـ ، فهى إذن تصلح بسوسها لاستثبات الصنفين معا: أما الصور العقلية، فبقوتها الروحانية، وأما المدركات الحسية، فبواسطة المشاعر الخمسة، ثم توقن أيضا أن أحد الصنفين كلي وجوبى أبدى، والصنف الآخر جزئي إمكاني زمنى . وأما الروح الحسية، فلن تتصور المعاني العقلية، ولن تصلح للتفرقة بين الصنفين"[١].

ويستدل العامرى على هذه التفرقة بأن البدن وقوته وهى النفس الحسية أو الروح الحسية ـ كما يسميها أحيانا ـ تدرك المعاني إدراكا جزئيا زمنيا، على حين نجد الإنسان يدرك معاني أخرى كلية أبدية . فلو كان القالب هو مصدر هذه المعاني الأخيرة أعنى الكلية. لما جاءت كلية أبدية، بل جاءت ـ طبقا لقوة الإدراك الحسى ـ جزئية . فلا محالة أن النفس الناطقة، وإن كانت متحدة بالبدن ـ هى مصدر هذه المعاني الكلية، "فليس سبيلها سبيل الأعراض القائمة بالأجسام ، لكنها جوهر ذو قوى ذاتية، ومستعدة لقبول الأعراض المفتنة، وصالحة لتأدية الأفعال الاختيارية، ومنساقة الى كمال على حدة ، وكلما كانت أقل اشتغالا بالبدن كانت أقوى على استثبات هذا الصنف من الصور"[٢].

١ ـ المرجع السابق، نفس الصفحة.

٢ ـ المرجع السابق، نفس الصفحة.

وهذه النفس الناطقة إنما تستثبت الصور ، وتدرك المعاني الكلية بالعقل الذي هو بالنسبة لها كنسبة القوة المبصرة إلى العين الجسدانية. وذلك "أن العلوم الحقيقية التي هى أبدية باليقين نحو اعتقادنا بأن المساوية للشيء الواحد متساوية ، وأن الكل أكثر من جزئه - لن تصير مستثبتة بالحس البدنى الذي هو معرض للغلط والسهو، لكنها تصير مقتناة بالعقل الغريزى، الذي هو حجة إلهية، وقد أقيم للنفس مقام القوة المبصرة للعين الجسدانية"[1]. ومن هنا كانت للبدن خصائص قد لا تكون في النفس الناطقة ، وقد يكون في النفس الناطقة خصائص لا توجد للبدن ، وذلك عن طريق قبول كلاهما للأعراض، فليست أعراض البدن مشابهة لأعراض النفس الناطقة، والعكس صحيح "وكما أنه ليس أيما جوهر اتفق أن يكون قابلا لأيما عرض اتفق، إذ الحجر لا يصلح لقبول الألم واللذة ، والهواء لا يصلح لقبول النقش والكتابة، كذا البدن لا يصلح لقبول العلم والحكمة، والنفس لا تصلح لقبول اللون والحرارة"[2].

علاقة النفس الناطقة بالنفس الحسية:

رأينا - فيما سبق - أن النفس الحسية، أو الروح الحسية،

---

١ - المرجع السابق، ص ٩٢ .

٢ - المرجع السابق، ص١١١ .

والمسمى واحد أقرب إلى البدن، بل إنها تتخذ من الأعضاء الجسمية آلات لها، أما النفس الناطقة فهى أبعد عن البدن، إذ هى من العالم الإلهي، ومن ثم كان عمل هذه غير عمل تلك وعلم هذه غير علم تلك.

ومع ذلك ، فإن الروح الحسية أحدية الذات من جهة، ومتعددة القوى المختلفة من جهة أخرى، ففيها "قوة الإحساس ، وقوة التشوق، وقوة التحرك بالاختيار، وقوة التخيل بالوهم"[1] وهذه القوى المختلفة منها ما يعمل بآلة من آلات البدن، أي بعضو من أعضائه، ومنها ما يعمل من ذات النفس الحسية دون الاعتماد على أى عضو من أعضاء البدن ، فقوة الإحساس، وقوة التحرك بالإرادة تعملان بواسطة الأعضاء "المعدة لذلك، كالسمع والبصر، وكاليد والرجل، أما فعل التشوق وفعل التخيل فمتعلق فيها بذاتها المجردة إلا أن الشوق يكون ـ لا محالة ـ تبعا للتخيل، فإن ما لا نتخيله لا نتشوق إليه أصلا، أو يكون الأمر بالعكس، فإنا متى اشتقنا الى شىء تخيلناه، لا محالة"[2].

ولأن هذه القوة المتخيلة تمتاز عن سائر قوى النفس الحسية صارت رئيسة لهذه القوى، ولرئاستها هذه تصبح بمثابة الرباط الذي يربط النفس الحسية بالنفس الناطقة "فهى إذن، بمنزلة

---

١ ـ المرجع السابق، ص١١٥ .

٢ ـ المرجع السابق، نفس الصفحة.

اللجام الرابط للروح (الحسية) بالنفس (الناطقة) فهى إذن ، كأنها صورة للروح الحسية، ومادة للنفس النطقية ، فكأنها روحانية من جهة وجسمانية من جهة"[1].

وهذه القوة المتخيلة لها ميزة عن بقية قوى النفس الحسية وهذه الميزة أنها تعتبر منطقة تجمع لآثار أربعة مختلفة ومن ثم كان ذلك دليلا على فرط لطافتها، أما هذه الآثار الأربعة فهى الآثار الآتية من النفس النطقية فهى تتلقى منها آثار صورها العقلية، ومن النفس الحسية تتلقى آثار مدركاتها الجزئية، وتتلقى كذلك آثارا متنوعة من اختلاف الأشكال الفلكية. وأخيرا تتلقى من صنوف الحكم الإلهية آثارا متنوعة[2].

ومن هنا كانت الآثار الفلكية الآتية إلى القوة المتخيلة هى الأسباب المولدة للحركات الحيوانية، أما عمل النفس النطقية في هذه القوة المتخيلة، فإنه التدبير والسيطرة والتوجيه[3].

وهناك فرق هام بين النفس النطقية ، والنفس الحسية، وهذا الفرق يترتب عليه طبيعة عمل كليهما، وهذا الفرق ينبع من علاقة كلا النفسين بالبدن.

---

١ ـ المرجع السابق، ص ١١٦ .

٢ ـ المرجع السابق، ص ١١٥ ، ١١٦ .

٣ ـ المرجع السابق، ص ١١٦ .

إن النفس النطقية عبارة عن جوهر ملتحف بالبدن وأما النفس الحسية فهى عبارة عن إشراق سار في البدن، وفرق شاسع بين الالتحاف بالبدن وبين السريان فيه، فالالتحاف بالبدن ـ كما سبق ـ عبارة عن علاقة بين الجانبين تشبه التحاف النار بالحديدة المحماة، أما السريان، فإنه يشبه سريان السخونة في الماء الحار وبسبب هذا الاختلاف بين النفسين في العلاقة بالبدن ، كان في إمكان النفس النطقية انتزاع الصور الكلية عن موادها الجزئية مثل الأجناس والأنواع، ثم تثبت هذه الصور الكلية في ذاتها بحيث لو عرض للبدن أي تغير تبقى هذه الصور ثابتة فيها، وكذلك بسبب هذا الاختلاف، لا تستطيع النفس الحسية أن تستقل بأى فعل دون البدن.

ويترتب على ذلك أن النفس الحسية فانية، والنفس النطقية باقية خالدة، لأنه بموت الحيوان تزول النفس الحسية، إذ لا عمل لها إلا بالبدن، فإذا مات البدن، تلاشت وفنيت، لأن وجودها بعد البدن عبث.

أما النفس النطقية، فإنها تظل موجودة بعد فناء البدن، لأنها تعمل بدون الحاجة إليه ، والدليل على ذلك أن محمولاتها كلية أبدية ضرورية ، وهذه المحمولات عبارة عن عوارض لهذه النفس وليس من المعقول أن تكون العوارض للشيء أشرف من ذلك الشى[1].

---

١ ـ المرجع السابق، ص ١٢٩ .

ولا ينسى العامرى أن يستد بالعقيدة الدينية على هذه الحقيقة أيضا، أعنى بقاء النفس النطقية بعد الموت، وعدم فنائها بفناء البدن ومتعلقاته من قوى النفس الحسية. فيذكر أن أرباب الديانات يترحمون على الأموات، ويبذلون من الصدقات، والعبادات بنية الترحم على هؤلاء الذي ماتوا ، وفي هذا دليل على أن النفس النطقية باقية خالدة، لا تتأثر بالموت[1].

مصير النفس:

تتجلى يراعة العامرى في التوفيق بين الدين والفلسفة في هذا الموضوع بالذات، إذ لا شك أن أى مذهب فلسفى، وإن بدا مخالفا لما عليه أرباب الشرائع من عقائد وآداب، فلن يخلو من لمحات أو نقاط معينة تكسبه الاحترام، وهذا شيء طبيعى، فالفلسفة جهد إنساني، ومغامرة عقلية في خضم الوجود، وهذا الجهد، وتلك المغامرة، مهما بذل فيهما صاحبهما من محاولات جادة مخلصة، لن تخلو من نقاط ضعف ونقاط قوة. والتفكير العلمى، والمنهج الأرشد أن يأخذ من هذا المذهب ، أو ذاك ما هو حق، وأن يترك منه مالا يتفق مع حقائق الدين التي هى في أساسها لا تتعارض مع العقل ، فلو قدر لنا آن نقوم بعمل إحصائي لجهود الإنسانية منذ أن سكنت هذه الأرض. إلى أن

١ ـ المرجع السابق، ص ١٤٢ .

يقضي الله أمرا كان مفعولا، واستطعنا أن نفحص هذه الجهود ، جهدا جهدا، ووصلنا في النهاية إلى عزل ما هو حق عما هو باطل من جميع آراء البشر في شتى الموضوعات ، لأمكننا في النهاية أن نصل إلى نظرية صحيحة متكاملة عن حقائق الكون والحياة والإنسان ومبدأ هذه الأمور كلها ومصيرها، وليست هذه المحاولة ضربا من الخيال، لأنها تحتاج إلى أن تنتظر حتى ينقضي الزمن ثم نقوم بها، وإنما يمكن أن يتصورها من فعل الفلاسفة أنفسهم ، كما فعل سقراط وأفلاطون وأرسطو على الأقل وهم يبذلون المحاولات للوصول إلى التصورات الكلية لمفهومات الحدود، إن ما فعله سقراط وهو بصدد تثبيت الحقائق الكامنة وراء الألفاظ الأخلاقية، وما فعله أفلاطون في نظريته الخيالية عن عالم المثل لتثبيت المعاني الكلية للحقائق الوجودية، وما فعله أرسطو في تصنيف الكون ليصل أيضا إلى المعاني الذهنية الكلية التي تقف وراء الواقع المتكسر ا لمتغير كل هذه المحاولات لا يستطيع أحد أن يقول عنها إنها كانت محاولات مستحيلة ، كما لا يستطيع أحد في نفس الوقت أن يقول إن محاولات هؤلاء الفلاسفة الثلاثة كانت محاولات ا نتقائية انتخابية أو تلفيقية توفيقية، كما حاول البعض وصف محاولات الفلاسفة المسلمين بهذه الصفات[1].

---

١ ـ انظر، ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٥ ـ ٣٥ .

لقد تميز العامرى - ربما عن غيره من كثير من فلاسفة الإسلام - بأنه لم يكن يختار مذهبا ملفقا من المذاهب الفلسفية القديمة ثم يقول إن هذا المذهب هو ما يتفق مع العقيدة، أو هو العقيدة والشريعة كما استطاع العقل الإنساني أن يصل إليها ومن ثم فإن الشرع والعقل متفقان، وربما كان الكثير من فلاسفة الإسلام يتجاوزون بعض النقاط التي يبدو فيها التعارض واضحا مما أوقعتهم عرضه لنقد علماء الدين حتى شاع عنهم ما شاع، وختمت تلك التهم بما حدث من الإمام الغزالي. على نحو ما هو معروف.

لقد اختلف منهج العامرى عن ذلك تماما، إذ إنه عرض لمذهب كل طائفة من الفلاسفة على حدة، ثم عرض للموقف الديني على حدة، ثم تبنى الموقف الديني في النهاية من غير أن يتحيز للدين تحيزا دجما طيقيا، بل تحيزا مؤسسا على البراهين العقلية.

ومن هنا ، وبعد أن انتهى من الفصل بين البدن والنفس على عمومهما ثم فصل بين النفس الحسية الفانية، والنفس النطقية الخالدة الباقية انتهى إلى أن النفس النطقية هى الإنسان على الحقيقة ، ومن ثم اتجهت عنايته إلى هذه النفس النطقية من أجل الاعتقاد للحق، والعمل بالحق - على نحو ما سبق - .

وتجلت هذه العناية في وضع الخطة لترقيتها والسمو بها. وما ذاك إلا لأن هذه النفس في جوهرها - إلهية الأساس، وأن العقل هو البؤرة لها، أو الصورة، على سبيل المجاز، لأنها ليست من

قبيل الهيولي، ومع أنها بهذه الصفة السامية، إلا أنها مبتلاة بوجودها ملاصقة للنفس الحسية التي لها قوة الغضب والشهوة وهما أساس الانحطاط في الإنسان ـ كما سبق شرحه ـ ، ومن ثم فإن الخطة المثلى للارتقاء بالنفس النطقية بخصائصها العقلية الإلهية هو السعى إلى تجريدها من النفس الحسية. ولكن ما السبيل إلى ذلك؟ لم يجد العامرى أمامه سوى الدين وذلك "أن الله جل جلاله قد أزاح علته" (أى العقل الذي هو لب النفس) بالأوضاع الدينية، والمثل الشرعية، فإنها أسست علي منهاج تصدف (أى الأوضاع الدينية والمثل الشرعية) الأنفس النطقية عن الأشياء المعرضة للفناء إلى الأشياء الصالحة للبقاء،السالك بنا عن الظلام الداس إلى الضوء المسفر، ليترقى بها الإنسان من طبائع البهيمة إلى رونق الحكمة ، بل من العالم السفلى إلى العالم العلوى ولهذا ما قيل إن الإنسان دينى بالطبع"[1].

والعامري هنا يتجه إلى نوع من التصوف الذي يتخذ من الدين مبدأ له، فالعبادة الدينية هى التي تصلح لعلاج ذاته، منفصله عن شهواته الدنيوية الفانية ، وترقى بها إلى ما فوق الفاني، إلى الخالد الدائم، غير أنه لا يلبث على هذا الحال، حتى ينبهنا إلى أن ذلك ليس نوعا من التصوف الذي يزرى من شأن العقل، ويحط من شأن العلم. لأنه أقر بأن لب النفس النطقية هو العقل،

---

١ ـ العامري: الأمد على الأبد، مرجع سابق، ص ٩٣ .

وأخص خصائص العقل قوة الفكر، وقد أعد الحكماء قوانين يستعان بها في استثارة المعاني المستنبطة منها بقوة الفكر، فأقاموا تلك القوانين مقام الموازين العدلة التي يدور عليها علم المنطق - أعنى التقسيم والتحديد والتحليل والبرهان"[1].

وهنا يحدد العامرى - ما يريده تحديدا دقيقا. إن الهدف من ترقية النفس النطقية هو اقتناء الحكمة ومن ثم فلا بد من وجود ثلاثة أمور هى:

١ - الاستعداد الإنساني ويتمثل ذلك في كون الإنسان المشرئب إلى الحكمة ذكى الفهم، قوى الحفظ، جيد العبارة، حسن التصور .

٢ - حرص هذا الإنسان على اقتناء الحكمة صادق العناية بها.

٣ - تثقيف النفس النطقية بالمواظبة على الأوضاع الملية ليتدرج بها إلى إصابة الحق، والاعتقاد للحق، والمتابعة للحق، والإيضاح للحق.

٤ - وإذا أصابه شك بعد ذلك في أي جزء من أجزاء الحكمة فإن عليه أن يستعين بالصناعات المنطقية[2].

---

١ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

٢ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

والنتيجة الحتمية لهذه الأمور الثلاثة، نتيجة علمية وعملية إذ ليست النتيجة هنا معرفية فقط، كما يزعم بعض الصوفية في مجالهم السلبي ، أو كما يزعم أفلوطين في نصه المشهور الذي ورد في كتاب (الربوبية) أو أثولوجيا "إني ربما خلوت بنفسى..."[1] إن العامرى يهدف من وراء ذلك إلي أن يمارس الإنسان مهمته التي خلقه الله من أجلها كما جاء في القرآن الكريم وهى :

(أ) خلافة الله في الأرض لكى يعمرها.

(ب) عبادة الله عزوجل.

ولذلك يقول بعد أن قرر مبادى الحكمة "فيوقن أن الله جل وعز قد شرف جوهره بنور العقل ليتعاطى به خلافته على عمارة العالم، فيتدرج به (بالعقل) إلى أن يصير زينة العالم العلوى، فإنه متى دنس جوهره واستهلك ذاته، فقد خسر الدنيا والآخرة، بل يتحقق أن الله جل جلاله أوله وآخر ، فلا ينقطع عنه، ولا يؤم سواه ، ويتبرأ ممن عدل عنه، وآثر صحبة غيره عليه"[2].

---

١ ـ انظر: ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، مرجع سابق، ص ٣٠؛ وانظر كتاب أثولوجيا، نشر ديتريصي، برلين، ١٨٨٢، ص ١٦٣ ، ١٦٤ ؛ وانظر: أحمد فؤاد الأهواني: المدارس الفلسفية، مرجع سابق، ص ١٠٧، ١٠٨.

٢ ـ العامرى: الأمد على الأبد، ص٩٤ .

ماذا يكون الإنسان الذي يلتزم هذه الخطة؟ إن الإنسان في هذه الحالة يعلم يقينا أن الدنيا طريق للآخرة، وأن مابعد الموت هو أفضل مما هو قبل الموت . ومن ثم يكون شجاعا لا يهاب الموت، بل يقدم عليه في جسارة "لأنه في الحقيقة معبر إلى سادة هم أكمل لوصاله ممن واصلهم طول حياته، وأخلص له ممن كان يصادقهم في دنياه ، فلا يكره حضور الموت، ولا يكترث بوروده عليه"[1]. لكن هل معنى ذلك أن يتعجل الحكماء الموت بأيديهم ، ماد ام ما بعد الموت أفضل مما قبله، فيقتلون انفسهم تخلصا من هذه الحياة؟ يجيب العامرى بالنفى، لأن في ذلك مناقضة للعوامل التي أدت بهؤلاء الحكماء إلى اقتناء الحكمة، وهى في أساسها شرعية ـ كما سبق ـ والشرع يحرم قتل الإنسان نفسه ـ بالانتحار ـ "لأن من تفرد بتأسيس البنية فليس لغيره أن يتوثب عليها بالنقض، بل التدبير في نقضها واستبقائها يوكل إلي من تولى ابتناءها، ولن يليق بالعبد أن يجني على ملك مولاه إلا بأمره"[2].

ثم يستمر العامرى في رسم الخطة التي تكفل للنفس النطقية سيادتها وتحقيق شرفها واستيلائها على ما تحتها، فيبين أن السبيل إلى تحقيق هذا الهدف هو الاكتفاء من مطالب البدن

---

١ ـ المرجع السابق، نفس الصفحة.

٢ ـ المرجع السابق، ص ٩٥.

بالضروري فقط وذلك يتمثل في المأكل والملبس والمشرب، كذلك البعد عن الاهتمام بالرياسة والمال، لأن كل ذلك يشغله عن تحصيل مطلوبه وهو تنحية النفس المضيئة عن البدن المظلم بهدف الترقي إلى العالم النوراني الأبدي[1].

وهنا يصبح الإنسان بهذه المثابة، وقد فقد الخوف من الموت ذا نجدة، وذا عفة ، وذا فضيلة كاملة، وذا أمن في سربه، أما أولئك الذين يسيرون في حياتهم بالعكس، فيؤثرون المطالب الجسدية، فإنه سيخاف الموت وإن أيقن أنه نازل به لا محاله، فإذا اتصف بالنجدة، فإنه لا يتصدف بها إلا احترازا من مخوف يعتقد أنه أضر عليه من الموت، ولا يتصف بالعفة إلا بحسب خوفه من فقدان لذة هى عنده أفضل مما يعف عنه، فالنجدة التي يتصف بها مبعثها الجبن، وعفته أساسها شدة الشره. ومن هنا لا يستحق أي منقبة من مناقب الفضيلة[2].

وخير ما يساعد الإنسان على تحرير نفسه النطقية من أسر مطالب الجسد هو الشريعة ، فهى تأمر بترك ما يهواه البدن من الملذات إذا كان قبيحا كاستباحة المحارم، كما تحث على أن يفضل الإنسان مالا يهواه البدن إذا كان ذلك جميلا كالاغتسال

١ ـ المرجع السابق، ص ٩٦ .

٢ ـ المرجع السابق، ص٩٧.

من الجنابة في السبرات أي في الأوقات ذات البرودة الشديدة، واحتمال ظمأ الصيام في شدة الحر[1].

وأهم ما يتحقق من فائدة للإنسان بسبب ترقية نفسه الناطقة على النحو السابق هو أن ينجو من الوقوع تحت التأثيرات الفلكية، وذلك أن قوة الأجرام الفلكية طبيعية، وقوة النفس اختيارية، فمن يلغى عقله، ويستسلم لمطالب البدن يكون قابلا لهذه التأثيرات لأنها لا تؤثر إلا في الأبدان، أما في العقول والأرواح الإلهية فلا سبيل لهذه الأجرام عليها.

وكأن العامرى هنا يفسر فعل الشيطان الوارد في النصوص الدينية بالآثار الفلكية، فيحول إذن ما نيط بالشيطان إلى حقائق علمية تجريبية فالله سبحانه يقول مخاطبا الشيطان "إن عبادى ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك][2]. وقال على لسان الشيطان [قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين، الا عبادك منهم المخلصين][3].

على أية حال فإن العامرى وهو يتحدث عن خطته لترقية النفس الناطقة يقسم أنواع النفس الناطقة إلى أربعة أنواع من النفوس :

١ ـ المرجع السابق، ص٩٨، ٩٩.

٢ ـ الحجر: ٤٢ .

٣ ـ ص: ٨٢ ، ٨٣.

١ ـ نفس ملكية السوس (أى الأصل) وهى المستحبة للصدق اليقيني فيما تعتقده ، وللجمال الحقيقي في عامة مطلوباتها.

٢ ـ نفس بهيمية السوس ، وهى النفس التي لا تهتسن للصدق فيما تعتقده، ولا للجميل فيما تطلبه.

٣ ـ نفس سبعية السوس ، وهى النفس التي تستروح في معتقداتها إلى الكذب دون الصدق، وتستروح في مطلوباتها إلى القبيح دون الجميل.

٤ ـ نفس بشرية السوس: وهى النفس المعترضة لتقلب الأحوال عليها، فتكون مؤثرة للصدق والجميل في بعض الأحوال ومستروحة إلى الكذب والقبيح في بعضها.

ويبين العامرى منازل هذه النفوس بالنسبة لبعضها البعض، فيذهب إلى أن أشرف هذه النفوس هى النفس الملكية. وأخسها هى النفس السبعية، أما البهيمية والبشرية، فهما متوسطتان بينهما، غير أن البهيمية أقرب إلى السبعية، والبشرية أقرب إلى الملكية.

ويفصل القول في هذه النفوس وطبائعها، وتصرفاتها، وآمالها ومطلوباتها.

فالنفس الملكية ، يكون صاحبها مسرورا بما أنعم الله عليه من العقل الصحيح، وقيض له من الرأي الأصيل ، وما أيد به من الاستعلاء بروحانيته على عالمي السفل والعلو، والإحاطة بما

فيهما من التدبير الإلهي والنظام الحقيقي. مشتغلا بذلك عن الالتذاذ بالذهب والفضة والمسك والعنبر والنساء والغلمان فلا يركن إلا إلي موالاة الله تعالى، فيطمئن بما يرد عليه من الكرامات الآتية إليه من الله، أعنى الاستجابة للدعوات والاطلاع على المغيبات والأمن لعوارض الآفات والاستنزال لصنوف البركات، فتصير نفسه روحا خالصة، وعقلا خالصا، فتستحبه الملائكة، وتمده بدوام المعونة وقد قال تعالى: [من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة، ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون][1].

أما النفس السبعية، فهى أن يكون صاحبها معجبا بنفسه مولعا بمتابعة هواه، متعظما عن الانقياد لأحكام الدين، مؤثرا للعناد عن الحق، مستيئسا من نعيم الآخرة، ويرى كماله في المجانة، وبراعته في الخلاعة، وشره بالاستذلال للخليقة . وبذلك تصير نفسه إما مشاركة للذئب والحدأة في اختلاسهما وإما مناسبة للعقرب والحية في إضرارهما، وإما مضاهية للدب والخنزير في شرههما ، وإما مشابهة للفأر والجراد في سرقتهما. وذلك هو الشقاء الحقيقي للجوهر الإنسى. قال تعالى: [أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون][2].

---

١ ـ النمل: ٩٧ .

٢ ـ الجاثية: ٢١.

وأما الرتبة البهيمية فهى أن صاحبها يكون في طبعه مناسبا للحكمة، ولكنه يرى المجتمع من حوله يسير سيرة ظاهرة فيتعود عليها، فيشارك الناس في المكاسب الدنيوية، ويكون في حياته مركزا على العمل من أجل معاشه غير مهتم بأمور الآخرة.

وأخيرا فإن النفس البشرية، يكون صاحبها مستحبا للفضيلة موقفا يشرف الحكمة، إلا أنه يبتلى يشغل ضرورى أو بعارض مرضي، فيعيقه عن رياضة نفسه ، ولو أنه تمكن من جبران نقصه والتخلص من عوائقه، لاستعقب كما لا إنسيا واكتسب به ذخرا حقيقيا[1].

الثواب والعقاب بعد الموت:

يقصد بالثواب والعقاب بعد الموت الثواب الأبدى الذي يلاقيه الإنسان جزاء عمله في دنياه.

والعامرى هنا يتحدث عنه حديثا علميا، فيذكر آراء جميع البشر ذكرا محايدا ، ثم يختار في النهاية ما يروق له من هذه الآراء، فهو لا يقصد توا إلى ذكر ما يعتقده، ضاربا الصفح عن الآراء الأخرى. ولعمرى إن هذا هو المنهج العلمي الرصين. لأن إخفاء سائر الآراء التي لا تروق الإنسان في أية قضية. ربما

---

١ ـ العامرى: المرجع السابق، ص ١٤٦ ـ ١٥٠ .

يكون ذلك داعيا للقراء إلى الظن فى أن ما أغفله الفيلسوف أو المفكر أو العالم أرجح وأحق مما اختاره وتبناه، فيورث في نفوسهم عدم الثقة فيما يقول، أما إذا عرض لبقية الآراء عرضا أمينا فإنه يترك للقراء الحكم على هذه الآراء بما إذا كانت صحيحة أو فاسدة، لأنه بذلك يجعل الجمهور شريكا له في الحكم والتفكير.

ومن هنا يقرر العامرى إن جميع البشر يقرون بالثواب والعقاب، إذ هم يقرون بالصانع الحكيم عزوجل، ولا يشذ عن جميع البشر سوى شرذمة لا وزن لها، وهم الدهريون الذين لا يقرون بخالق أبدا، وليس لهم سند ولا حجة غير أن الذي دفعهم إلى هذا الاعتقاد هو استثقالهم الأوامر والنواهي، ولذلك فهم شواذ لا وزن لهم، ولذلك قال الله تعالى في شأنهم: [وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ومالهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون][1].

أما الذين يقرون بالثواب والعقاب، وهم في نفس الوقت يعترفون بالخالق فقد انقسموا إلي فرق كثيرة إزاء هذه القضية .

الفريق الأول: الرواقيون:

هؤلاء الفلاسفة يقولون بتناسخ الأرواح والأجساد، وقالوا إن

١ ـ الجاثية: ٢٤ .

الأشرار تتناسخ أرواحهم في أذل الحيوانات والحشرات، ثم تعود إلى الجوهر الإنسي ، وتؤثر السداد والاستقامة، فتتخلص إلى العالم الإلهي العلوي.

الفريق الثاني:

قالوا ببقاء هذا العالم أبدا، والثواب والعقاب خاص بالنفس الناطقة، وأنكروا بعث الأجساد، ومن مات فقد قامت قيامته فالأنفس السعيدة تخلص إلى العالم العلوى، وأما الأنفس الشريرة فإنها ترتبك في العالم السفلى. والملائكة ليست في الحقيقة إلا النفوس السعيدة الساكنة في العالم العلوى، والشياطين هى الأنفس الشقية المحتجبة في العالم السفلى.

الفريق الثالث: أهل الإسلام:

يوقول بالبعث والنشور والجنة والنار وهناك فريق منهم يعرف بالمعتزلة يقولون بعدم وجود الأنفس النواطق وليس هناك الا ما تشاهده من الأجسام، وأن الحياة عرض والموت عرض. فإذا حل الموت، تحلل البدن، ثم يبعثه الله يوم القيامة ويحل فيه الحياة ليحاسبه على ما قدمت يداه.

أما جمهور أهل الإسلام، وهم أصحاب الرأى وأصحاب الحديث والشيعة والخوارج فإنهم يؤمنون بوجود الأرواح في الأجسام، وعند الموت تفارق الأرواح أجسامها. فإنها تسعد مع الملائكة الأخيار إذا كانت في تركبها مع قوالبها في الدنيا تفعل

الخير، أو تشقى طول مقامها إلى يوم القيامة إذا كانت تفعل الشر أثناء وجودها متلبسة بقوالبها في الدنيا. ويوم القيامة، أي النشأة الآخرة تعود إلى أجسادها[١].

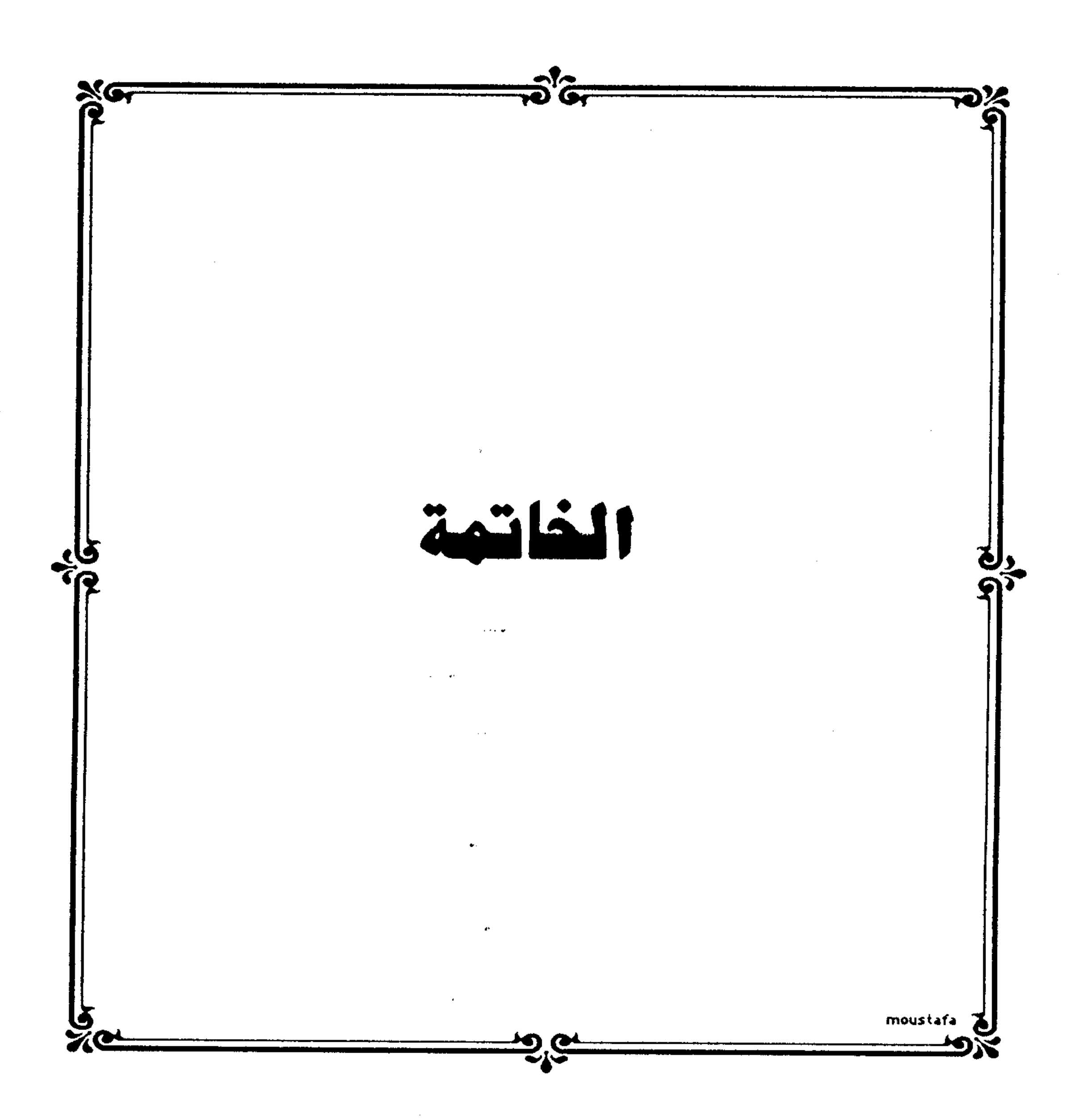
ويرجح العامرى فذهب هذا الفريق الأخير، وقد بنى ترجيحه على أساس عدم الاستحالة فيه، وما دام الأمر قد دخل في باب إمكان حدوث ذلك، فإن ما يؤيد هذا الترجيح هو القرآن الكريم وقد قال تعالى: [وننشئكم فيما لا تعلمون][٢] وقال : [فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين][٣].

---

١ ـ المرجع السابق، ص ١٥١ ـ ١٥٣ .

٢ ـ الواقعة: ٦١ .

٣ ـ السجدة:١٣ .



الخاتمة

الخاتمة

إن قصة الدين والفلسفة تمتد في أغوار التاريخ، وتلتصق بالإنسان منذ أن عرفته هذه الأرض، وذلك أن فطرة الإنسان دائما تدفعه إلي أن يتخذ له دينا، أيا كان هذا الدين، فالإنسان متدين بطبعه، مثله في ذلك مثل الاجتماع وذلك عندما قيل إن الإنسان مدنى بطبعه، ويمكن أن يقال أيضا إن الإنسان مفكر بطبعه، فالتدين والتفكير والاجتماع سمات تميز هذاالإنسان ولا يستطيع منها فكاكا.

ولقد لفت نظر المفكرين، منذ القدم هذه الظاهرة الإنسانية الفريدة: هناك دين وهناك عقل، وبالرغم من أن الدين الذي يعتنقه الإنسان مهما كان مصدره فإن الفلاسفة والمفكرين ربما تصوروا أن هناك تعارضا أو تحاربا بين الدين والتفكير العقلي الانساني، وإزاء ذلك كانت هناك جهود دائبة منذ العصر اليوناني تبذل المحاولات للتوفيق بين الجانبين مع أن هذه المحاولات ربما لم نسمع بها في بلاد الشرق القديمة لأن الدين والفكر كانا في صلح دائم، وحتى لو كان مصدر الدين في تلك البلاد إلهيا فسرعان ما تختلط معالمه بالمغامرات العقلية لدى الإنسان، ومن هنا لم يكن في استطاعة أحد أن يفرق بين ما هو الهى وبين ما هو إنسانى، وبالتالي فلم نسمع عن محاولات للتوفيق بين

الجانبين في تلك العصور الغابرة في بلاد الشرق . وربما كانت هناك محاولات لم تصل إلينا. ومع ذلك فالنتيجة تظل كما هى إذا ما بقى الأمر في إطار الافتراض.

ومهما كان الأمر، فإن فلاسفة الإسلام قد أقبلوا بكل ما لديهم من رغبة على الإدلاء بدلوهم في هذا الميدان، خاصة أن معالم دينهم كانت ـ وما تزال ـ واضحة متميزة، وذلك نظرا لم تمتعت به أصول هذا الدين من صيانة بعيدة عن التحريف والتبديل، وفي نفس الوقت، وجدوا أن هناك تراثا من الفكر الإنساني القيم ينهال عليهم من بقايا الحضارات السابقة، ولذلك انطلقوا يحاولون المزاوجة بين حقائق الإسلام وثمار العقل البشرى الوافدة عليهم من خارج بيئتهم..

ولا يمكن أن يقال إن محاولة فلاسفة الإسلام في هذا المضمار كانت في مستوى واحد من حيث الجودة والنجاح في هذا السياق كما أنه لا يمكن الحكم علي هذه المحاولات بأنها متساوية في حسن النية أو سوئها.

وذلك أننا نلاحظ أن فريقا من هؤلاء الفلاسفة قد أقبلوا على محاولة التوفيق مدفوعين بأغراض سيئة ضد حقائق الدين الإسلامي، وبناء عليه ، فإنهم ربما أرادوا تفريغ النصوص الدينية من مضمونها الحقيقي الذي تحمله طبقا لعادة اللغة التي جاء فيها، ثم محاولة الادعاء بأن هذه النصوص مقصود بها أفكار ومبادىء وعقائد هى في الأصل من بقايا تراث الأمم

السابقة التي ما جاء الإسلام إلا لمحاولة تغييرها وإزالتها ووضع العقيدة الدينية النقية بدلا منها.

وإزاء ذلك قام المدافعون عن الإسلام في وجه هذه الموجة إما بالتشنج ورفض كل ما هو أجنبى والاكتفاء بما فهموه من النص الديني ومحاربة أية أفكار جديدة دخيلة حتى ولو كان فيها ما يفيد المجتمع الإسلامي ويقوى دعائمه .

وظهر فريق آخر لا يرى رأى هؤلاء المحافظين الجامدين ولكنه بدلا من ذلك بذل مجهودات مشكورة في معرفة أسس الفهم للنص الديني طبقا لقواعد اللغة التي جاء فيها، ومن ثم قام بوضع قوانين لفهم هذا النص وأطلق هذا الفريق عليها (قانون التأويل)، فعل ذلك الإمام الغزالي، وابن رشد وغيرهما.

وفريق ثالث قام بالتوفيق المتعقل الذي لا يخدش حقائق الوحى الإلهى، ولا يضيع على المسلمين فرصة الإفادة من التراث الإنساني القديم؛ لأنه من غير المعقول أن يكون كل هذا التراث عبثا أو كفرا، بل فيه الغث وفيه الثمين. والحكمة ضالة المؤمن كما يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم.

غير أن هذا الفريق الأخير كان فلاسفته متدرجين بين الإفراط والتفريط، فمنهم من كان يميل إلى الفكر السابق، ومن ثم غلبوه على المفهوم النصى العربي، وكان التأويل هو سلاحهم في جسارة وجرأة ربما كان له رد فعله العنيف. ومنهم من كان حريصا على أن تظل للنص الديني قد سيته وفي نفس الوقت

تظل للفلسفة قيمتها، ومن هنا كانوا حريصين على العقيدة الإسلامة حرصا لا يتزعزع وفي نفس الوقت لا يودون حرمان المجتمع الإسلامي من ثمار العقل البشرى المفيدة في مختلف جوانب حياة المسلمين.

ولسنا هنا بصدد الحكم بالنجاح أو الفشل في هذه المحاولات عند هؤلاء أو أولئك . فالنجاح لا يمكن أن يكون تاما لا تشوبه شائبة، والفشل لا يصح أن يكون تاما تماما . غير أن هناك من كان أقرب إلى النجاح منه إلى الفشل وهناك من كان إلى الفشل أقرب منه إلى النجاح.

وكان الفلاسفة المنتمون إلى مدرسة الفارابي وابن سينا وتلاميذهما من النوع الذي كان جريئا علي حقائق الإسلام بدرجات متفاوته. وكان الكندي والعامري من المنتمين إلى النوع الثاني الذي حاول أن يحتفظ بحقائق الدين سليمة وإن خالفتها بعض أفكار الفلاسفة السابقين وإن لم يخل هؤلاء الأخيرون من هنات. كما رأينا عند العامري في محاولته للتوفيق في موضع البناء الكوني وإن كان أقرب إلى النجاح تماما في موضع النفس الذي استطاع فيه أن يخالف أفكار السابقين، وأن يقترب كثيرا من النصوص الدينية.

وقد امتاز العامري بأنه كان يعلن صراحة انحيازه إلى جانب الدين، وقد تمثل ذلك في المقارنة العظيمة بين العلوم الملية والعلوم العقلية وكذلك كان حريصا على أن تظل للنبوة في منزلة تسمو

بها عن الفلسفة، وبالتالي كان الفيلسوف عنده أقل من النبي فيما يجيء كلاهما من أفكار وآراء ومبادىء.

أجل إن العامرى كان أقل درجة من أستاذه الكندي في هذا السياق، ولكنه - على أي حال - لم يصل درجة تفضيل الفيلسوف على النبي كما فعل الفارابي وابن سينا.

والعامري يميل إلى جانب الوحى السماوى فيما يتصل بالبعث بعد الموت، وفي فترة البرزخ، فقد جاء فكره متلائما تماما مع العقيدة الإسلامية، كما تؤخذ من الكتاب والسنة. وذلك على عكس الفارابي وابن سينا اللذين اختارا جانب الفلسفة في هذا الموضوع فقد ذهبا إلى القول بالبعث الروحاني دون الجسماني، أما العامري فإنه قال بصراحة بالبعث الروحاني والجسماني معا. وقد اتفق معه ابن رشد في هذا الموضوع وإن اكن قد ذهب إلى أن الجسد المبعوث يوم القيامة غير الجسد الدنيوي وله في ذلك مندوحة في النصوص الدينة.

المصادر والمراجع العربية والمعربة

١ ـ إبرهيم ، زكريا

مشكلة الفلسفة، القاهرة، مكتبة مصر، د. ت.

٢ ـ ابن أبي أصيبعة

عيون الأنباء في طبقات الأطباء، القاهرة، ١٢٩٩هـ / ١٨٨٢م

٣ ـ ابن جلجل، أبو سليمان بن حسان الأندلسي:

طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد سيد، القاهرة المعهد العلمي الفرنسي، ١٩٥٥م.

٤ ـ ابن خلدون

المقدمة، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٦ .

٥ ـ ابن رشد

(أ) تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ط٢.

(ب) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، الهيئة المصرية العامة للكتاب د. ت.

(جـ) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم ، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩ .

٦ ـ ابن سينا، أبو علي الحسين:

(أ) رسالة إثبات النبوات، تحقيق ميشال ميرمورة، بيروت،

١٩٦٨.

(ب) رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم، ضمن (تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات)، القاهرة، مطبعة هندية، ١٣٢٦هـ / ١٩٠٨م.

(جـ) رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن (تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات)، القاهرة ، مطبعة هندية ، ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م.

(د) كتاب المباحثات، ضمن (أرسطو عند العرب)، نشر عبد الرحمن بدوى، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٨م.

(هـ) شرح حرف اللام لأرسطو، ضمن (أرسطو عند العرب) نشر عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٨م.

(و) التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م.

(ز) الشفاء ـ الطبيعيات (٦)، تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(ح) منطق المشرقيين، القاهرة، المطبعة السلفية، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م.

٧ ـ ابن نباته:

سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، تحقيق أبو

الفضل إبراهيم ، القاهرة ، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م.

٨ ـ ابن النديم

الفهرست، تحقيق فلوجل، ليبزج، ١٨٧٠م.

الفهرست، ط طهران، ١٩٧١م.

٩ ـ أبو ريان، محمد علي:

أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٩م.

١٠ ـ أبو ريدة ، محمد عبد الهادي

مقدمة تحقيق رسائل الكندي الفلسفية، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥١م.

١١ ـ إخوان الصفاء وخلان الوفاء

رسائل إخوان الصفاء، نشر الشيخ على يوسف (المؤيد) القاهرة، مطبعة الآداب، ١٣٠٦هـ.

١٢ ـ أرسطو

في النفس، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت وكالة المطبوعات، د . ت.

١٣ ـ الأشعري، أبو الحسن

مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، د. ت.

١٤ ـ أفلاطون

الجمهورية، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥.

١٥ ـ أفلوطين

أثولوجيا، نشر ديتريصي، برلين، ١٨٨٢م.

١٦ ـ الأهواني، أحمد فؤاد

(أ) الكندي ـ فيلسوف العرب، القاهرة، سلسلة أعلام العرب، ١٩٦٤م.

(ب) المدارس الفلسفية، القاهرة، مكتبة مصر، ١٩٦١م.

١٧ ـ الإيجي، عضد الله والدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد:

المواقف، القاهرة، مكتبة المتنبى، د. ت.

١٨ ـ بدوى، عبد الرحمن

(أ) أرسطو عند العرب، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٨م.

(ب) مقدمة تحقيق كتاب (في النفس) لأرسطو، الكويت، وكالة المطبوعات، د. ت.

(جـ) الأفلاطونية المحدثة عند العرب، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٧م.

(د) المنطق الصوري والرياضي، الكويت، وكالة المطبوعات، طـ ٥، ١٩٨١م.

١٩ ـ البهي، محمد

الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، القاهرة، ١٩٤٨م.

٢٠ ـ البياضي، كمال الدين أحمد

إشارات المرام من عبارات الإمام، القاهرة، مكتبة الحلبي ١٩٤٩م.

٢١ ـ التهانوى، محمد علي

كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٩٦م.

٢٢ ـ التوحيدى، أبو حيان

(أ) الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت، ١٩٥٣م.

(ب) البصائر والذخائر، تحقيق إبراهيم الكيلاني، دمشق، د. ت.

(جـ) مثالب الوزيرين، تحقيق إبراهيم الكيلاني، دمشق، دار الفكر، ١٩٦١م.

(د) رسالة في بيان ثمرات العلوم، (ضمن مجموعة من رسالتين للمؤلف)، القاهرة، المطبعة الشرفية، ١٣٢٣هـ.

٢٣ ـ جعفر، محمد كمال:

تأملات في الفكر الإسلامي، القاهرة، مكتبة دار العلوم،

١٩٨٠م.

٢٤ ـ خليفات، سحبان

مقدمة تحقيق (رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية)، عمان، ١٩٨٨م.

٢٥ ـ الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد

مفاتيح العلوم، بيروت، دار الكتب العلمية والقاهرة المطبعة المنيرية، د. ت.

٢٦ ـ ديبور

تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م.

٢٧ ـ الرازيان، أبو بكر محمد بن زكريا الرازي وأبو حاتم الرازي: المناقشات بين الرازيين، نشر بول كراوس مجلة كلية الآداب، القاهرة، جامعة فؤاد الأول، ١٩٢٩ رقم ٢٢ .

٢٨ ـ راسل، برتراند

تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكى نجيب محمود وآخر، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ت.

٢٩ ـ ريفو، ألبير

الفلسفة اليونانية، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى،

القاهرة، دار المعرفة، د. ت.

٣٠ ـ زادة، طاش كبرى أحمد بن مصطفى

مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، تحقيق كامل بكرى وعبد الوهاب أبو النور، القاهرة، دار الكتب الحديثة، د. ت.

٣١ ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن

صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق علي سامي النشار، القاهرة، ١٩٦٢م.

٣٢ ـ الشافعي، حسن محمود عبد اللطيف

المدخل إلى دراسة علم الكلام، كراتشي، دار القرآن، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.

٣٣ ـ شلبي، رءوف

الأديان القديمة في الشرق، القاهرة وبيروت، دار الشروق، ط١، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.

٣٤ ـ الشهرزورى، شمس الدين محمد بن محمود

نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة، تحقيق خورشيد أحمد، حيدر أبا الدكن، دائرة المعارف العثمانية ، ١٩٧٦م.

٣٥ ـ الشهرستاني محمد بن عبد الكريم

الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، القاهرة، الحلبي، د. ت.

٣٦ ـ الطبرى، على بن ربن

الدين والدولة في إثبات نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، تحقيق، عادل نويهض، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٣م.

٣٧ ـ العامرى، أبو الحسن بن أبي ذر يوسف

(أ) الإعلام بمناقب الإسلام ، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب ، الرياض، دار الأصالة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

(ب) الأمد على الأبد، تحقيق أورتك روسن، بيروت، دار الكندي، ١٩٧٩م.

(ج) إنقاذ البشر من الجبر والقدر، (ضمن مجموعة رسائل أبو الحسن العامرى وشذراته الفلسفية)، تحقيق سحبان خليفات، عمان، ١٩٨٨م.

(د) التقرير لأوجه التقدير، (ضمن مجموعة رسائل أبي الحسن العامرى وشذراته الفلسفية)، تحقيق سحبان خليفات، عمان، ١٩٨٨م.

(هـ) الفصول في المعالم الإلهية (ضمن مجموعة رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، تحقيق سحبان خليلفات ، عمان، ١٩٨٨م.

(و) القول في الإبصار والمبصر (ضمن مجموعة رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية)، تحقيق سحبان

خليفات، عمان، ١٩٨٨م.

٣٨ ـ عبد النور، جبور

إخوان الصفاء ، بيروت، ١٩٥٤م.

٣٩ ـ العقاد، عباس محمود

ابن رشد، القاهرة، ١٩٥٠م.

٤٠ ـ غراب، أحمد عبد الحميد

مقدمة تحقيق (الإعلام بمناقب الإسلام للعامري)، الرياض، دار الأصالة ، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٤١ ـ الغزالي، حجة الإسلام محمد بن محمد

(أ) ـ خلاصة التصانيف في التصوف (ضمن مجموعة القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي)، القاهرة، مكتبة الجندي، د. ت.

(ب) فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية، تحقيق عبد الرحمن بدوي الدار القومية، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م.

(جـ) قانون التأويل (ضمن مجموعة تشمل معارج القدس وقانون التأويل) القاهرة، مكتبة الجندي، د ت.

(د) القسطاس المستقيم (ضمن مجموعة القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي)، القاهرة، مكتبة الجندي، د. ت.

(هـ) المنقذ من الضلال، القاهرة، مكتبة الجندي، د. ت.

(و) الاقتصاد في الاعتقاد، القاهرة، مكتبة الجندي ، د. ت.

٤٢ ـ الفارابي، محمد بن محمد بن طرخان

(أ) إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٤٩م.

(ب) الجمع بين رأيي الحكيمين ، (ضمن مجموعة رسائل الفارابي) القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٠٧م.

(جـ) كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي ، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٨م.

٤٣ ـ قاسم، محمود

في النفس والعقل، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٣.

٤٤ ـ القفطى

إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ١٣٦٦هـ.

٤٥ ـ الكرماني، أحمد حميد الدين

(أ) راحة العقل، تحقيق محمد كامل حسين وآخر، القاهرة، دار الفكر العربي، د. ت.

(ب) الرياض ، بيروت، ١٩٦٠م.

٤٦ ـ الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق

(أ) رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم (ضمن مجموعة رسائل الكندي الفلسفية)، تحقيق محمد عبد الهادي أبو

ريدة، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م.

(ب) رسالة في كمية كتب أرسطاطاليس وما يحتاج إليه في تعلم الفلسفة (ضمن مجموعة رسائل الكندي الفلسفية)، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م.

(جـ) رسالة في ماهية النوم والرؤيا، نشر محمد عبد الرحمن مرحبا، (ضمن مجموعة الكندي ـ فلسفته ـ منتخبات)، بيروت وباريس، منشورات عويدات، ١٩٨٥م.

(د) كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى (ضمن مجموعة رسائل الكندي الفلسفية) ، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة. دار الفكر العربي، ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م.

(هـ) رسالة في القول في النفس، نشر محمد عبد الرحمن مرحبا، (ضمن مجموعة بعنوان: الكندي ـ فلسفته ـ منتخبات) بيروت وباريس، منشورات عويدات، ١٩٨٥م.

٤٧ ـ المحاسبي، الحارث بن أسد

(أ) التوبة، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، القاهرة، دار الاعتصام، د. ت.

(ب) الرعاية لحقوق الله، تحقيق مارجريت سميث، لندن، ١٩٤٠م.

٤٨ ـ محمود، زكى نجيب

(أ) جابر بن حيان، القاهرة، مكتبة مصر، ١٩٦٢م.

(ب) نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربي، الكتاب السابع والعشرون، الكويت، ١٩٩٠م.

٤٩ ـ مدكور، إبراهيم بيومي

الفلسفة الإسلامية ـ منهج وتطبيقه، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٣م.

٥٠ ـ المراكشي، عبد الواحد

المعجب في أخبار المغرب، ليدن، ١٨٨١م.

٥١ ـ مرحبا، محمد عبد الرحمن

الكندي ـ فلسفته ـ منتخبات، بيروت وباريس، منشورات عويدات، ١٩٨٥م.

٥٢ ـ المسعودى

التنبيه والإشراف، القاهرة، ١٩٣٨م.

٥٣ ـ معروف، ناجي

عروبة العلماء المنسوبين إلى البلاد الأعجمية في خراسان، بغداد، ١٩٧٦م.

٥٤ ـ المقدسي، شمس الدين أحمد بن أبي بكر البناء أبو عبد الله [: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق دى

جويج، ١٩٠٦م.

٥٥ ـ النوبختى، الحسن بن موسى

فرق الشيعة، تحقيق. ريتر، استنبول، ١٩٣١م

٥٦ ـ وورنر، ريكس

فلاسفة الإغريق، ترجمة عبد الحميد سليم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م.

٥٧ ـ اليماني، الداعي أبو منصور

البيان لمباحث الإخوان، تحقيق مصطفى غالب، سلمية ـ سوريا ، ١٩٥٦م.

المراجع الأجنبية

1 Boutroux, Emile:
Philosophie Contemporaine, Paris, Flammarion, 1974.

2- El-Ehwani, A. Fouad:
Ibn rushd (IN A History of Islamic Philosophy, ed. by M. M. Sharif , Karachi, 1983, 2 Vol, in Vol. One.

3- Hodgson, Marshall G.:
Introduction to Islamic Civilizatio, The Pressof Chicago Universiyt, 1958.

4- Kraus, P.:
Plotichez Les Arabes, Le Caire, 1942.

5- Leighton, Joseph A.:
The Field of Philosophy, N. Y. London, 1930.

6- Margolioth:
The Discussion Between Abu Bishr Matta and Abu Said al-Sairafi on the Merits of Logic and Grammar, JRS, 11905, 79-129.

7- Rowson, E. K.:
(His Introduction to the edition of AL-Amad Ala-Abad) Beirut, Dar Al-Kindi, 1979.

8- Sarton, George:
A History of Science, Harvard, University Press, 1959.

9 - Schuhl, Pierre- Maxime:
Essal Sur la Formation de la pensee greque , Zeme edition, paris, Cp. U.F. , 1949.

ثبت بالمحتويات